DE GRUYTER
OLDENBOURG

Alina Pătru

JÜDISCHE EXPATRIATES IN CHINA UND HONG KONG NACH 1976

RELIGIÖSE DYNAMIK IM ZEICHEN DER EXPAT-MIGRATION



Alina Pătru

Jüdische Expatriates in China und Hong Kong nach 1976

Alina Pătru

Jüdische Expatriates in China und Hong Kong nach 1976

Religiöse Dynamik im Zeichen der Expat-Migration



Gefördert mit großzügiger Untersützung der Alexander von Humboldt Stiftung.



Alexander von Humboldt
Stiftung/Foundation

ISBN 978-3-11-060223-4
e-ISBN [PDF] 978-3-11-060495-5
e-ISBN [EPUB] 978-3-11-060243-2



Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
Names: Pătru, Alina, author.
Title: Jüdische Expatriates in China und Hong Kong nach 1976 : religiöse Dynamik im Zeichen der Expat-Migration / Alina Pătru.
Description: Berlin ; Boston : Walter de Gruyter GmbH, [2018]
Identifiers: LCCN 2018028057 | ISBN 9783110602234
Subjects: LCSH: Jews--China--Social conditions. | Jews--China--Hong Kong--Social conditions. | Aliens--China--Religious life. | Aliens--China--Hong Kong--Religious life. | Religious tolerance--China--History. | Religious tolerance--Hong Kong--History. | China--Ethnic relations. | Hong Kong (China)--Ethnic relations. | China--History--Cultural Revolution, 1966-1976--Influence.
Classification: LCC DS135.C5 P38 2018 | DDC 305.892/4051--dc23 LC record available at https://lccn.loc.gov/2018028057

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Die elektronische Version dieses Buches ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com, https://www.doabooks.org und https://www.oapen.org.

Vorwort

Dieses Buch ist eine nur wenig überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die ich im Oktober 2016 an der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover eingereicht habe und die wenige Monate später als gültige Habilitationsleistung angenommen wurde.

Die Arbeit basiert auf einem durch die Alexander von Humboldt-Stiftung finanzierten postdoktoralen Forschungsprojekt, das ich zwischen Okt. 2010 und Okt. 2012 an der Abteilung Religionswissenschaft der Universität Bonn durchführen durfte und welches mit Genehmigung der Stiftung nach Abschluss des Forschungsaufenthaltes auf eine Habilitationsschrift hin erweitert wurde. Die Geburt meiner zwei Kinder hat den Abfassungsprozess in seiner zweiten Phase etwas verlangsamt und viel Entschlossenheit für die Weiterführung des Projektes erforderlich gemacht.

Die Fertigstellung dieser Arbeit ist keineswegs mein alleiniges Verdienst, sie wäre ohne das Mittragen vieler Wirkender nicht denkbar gewesen. Es ist mir unmöglich, sie alle so zu würdigen, wie sie es verdienen würden. Hier möchte ich jedoch meiner Dankbarkeit Ausdruck verleihen, wohl wissend, dass ich zu den nominell Erwähnten unzählige andere hinzufügen könnte. Die Dankbarkeit allen gegenüber bewahre ich in meinem Herzen.

Zu allererst möchte ich meinem Habilitationsvater und Erstgutachter, Prof. Dr. Dr. Peter Antes, ein großes Dankeschön sagen. Prof. Antes hat nicht nur meine Arbeit angenommen und mein Habilitationsanliegen der Fakultät vorgestellt, sondern mich auch während aller Etappen meiner Forschung begleitet und mit großer Geduld alle inhaltlichen sowie technischen Fragen beantwortet, die eine mit dem deutschen universitären System nicht sehr gut vertraute Kandidatin stellen konnte. Neben den zahlreichen klärenden und ermutigenden Mails muss ich auch noch die sprachliche Assistenz erwähnen. Sollten sich im Text dennoch einzelne Schreibfehler wiederfinden, liegt dafür die Verantwortung alleine bei mir.

Nicht weniger Dank gebührt Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter, dem Gastgeber während meines zweijährigen Forschungsaufenthaltes an der Abt. Religionswissenschaft der Universität Bonn. Prof. Hutter hat meine Forschung während ihres ganzen Werdegangs durch zahlreiche Mails und Gespräche begleitet und schließlich meine Leistung begutachtet. Von seinen zahlreichen minutiösen Bemerkungen hat mein Vorhaben deutlich profitiert.

In den Dank möchte ich auch den dritten Gutachter, Prof. Dr. Wenchao Li, sowie die Leitung, das Sekretariat und das ganze Team der Philosophischen Fakultät der Universität Hannover einschließen.

https://doi.org/10.1515/9783110604955-202

Das ganze Vorhaben wurde durch die Alexander von Humboldt-Stiftung buchstäblich ermöglicht. Die Gewährung eines postdoktoralen Forschungsstipendiums eröffnete mir die Möglichkeit, mich zwei Jahre ungestört meinem Projekt zu widmen und von den ausgezeichneten Arbeitsbedingungen an der Universität Bonn zu profitieren. Die Flexibilität der Stiftung erlaubte mir, mich auch nach Abschluss des Forschungsaufenthaltes weiterhin mit dem Thema zu beschäftigen und das ursprüngliche Projekt zu erweitern. Nicht letztlich verdanke ich der Stiftung den substantiellen Druckkostenzuschuss, ohne den die Arbeit nicht veröffentlicht hätte werden können.

Zahlreiche andere Wissenschaftler haben meinen Horizont durch ihre Ideen und Ratschläge erweitert. Als ersten erwähne ich hier mit Dank Prof. Dr. Roman Malek S.V.D. und sein Team vom Monumenta Serica Institut in Sankt Augustin bei Bonn. In diesem Institut habe ich mich mehrere Male aufgehalten, Gespräche geführt und die sehr gut ausgestattete Bibliothek genutzt. Dankbar denke ich auch an Prof. Dr. Dorin Oancea, Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, Dr. Yvonne McNulty, Tiberiu Weisz, Prof. Dr. Andreas Müller, Noam Urbach und an viele andere, die mir in Gesprächen Impulse gegeben haben.

Danken möchte ich zusätzlich allen, die mich bei der Vorbereitung meiner zwei China-Aufenthalte unterstützt haben, von Dr. Zhang Wei, dem Gründer und ersten Leiter des Confucius Institutes an der Universität Sibiu, Rumänien, dem ich meine ersten Chinesischkenntnisse und meine erste Chinareise verdanke, bis zu meiner Freundin Dr. Connie Ho Yan Au aus Hong Kong, die mir logistisch, bibliographisch und freundschaftlich während meines Aufenthaltes in Hong Kong und danach mit großer Zuneigung beiseite gestanden ist. In diesem Zusammenhang sind auch die Verfasser meiner Empfehlungsschreiben für die jüdischen Gemeinden in China zu nennen, die meine forschungsbezogenen Absichten gegenüber unbekannten und möglicherweise skeptischen Interviewpartnern bestätigen wollten: neben meinem Gastprofessor in Bonn waren es der Vorsitzende der jüdischen Gemeinde in Bukarest, Erwin Simsensohn, sowie die Leiterin des Zentrums für hebräische Studien Goldstein Goren an der Universität Bukarest, Dr. Felicia Waldman.

Dass ich die Empfehlungen kaum, und wenn, dann immer nur auf eigene Initiative verwendet habe, verdankt sich der besonderen Freundlichkeit und dem Vertrauen meiner Interviewpartner. Ihnen gebührt außerordentliche Dankbarkeit. Sie waren der wissenschaftlichen Arbeit gegenüber sehr positiv eingestellt und haben mein Anliegen mit großer Hingabe unterstützt. D. h. nicht nur, dass sie bei ihrem vollen Terminkalender Zeit für eine ungeplante Begegnung mit einer unbekannten Forscherin gefunden und dass sie mir sehr informationsreiche Dialoge ermöglicht haben, sondern dass sie mich auch an ihre Freunden weiterempfohlen haben. Alle haben den Wunsch geäußert, das auf den Inter-

views gründende Buch nach der Veröffentlichung zu lesen. Es war eine wahre Freude, mit solch offenen, kompetenten und hilfsbereiten Partnern Interviews zu führen. Dasselbe kann ich auch über meine chinesischen Interviewpartner sagen, auch wenn ich auf diese Interviews wegen der Fülle des Materials bei der Auswertung verzichtet habe. Eine CD mit den verwendeten Interviews habe ich in der Universitätsbibliothek Hannover mit dem eingereichten Exemplar der Habilitationsschrift hinterlegt.

Dem Verlag, namentlich Frau Julia Brauch, danke ich für die besondere Freundlichkeit und für die ausgezeichnete Zusammenarbeit während des Veröffentlichungsprozesses.

Nicht zuletzt möchte ich meinem Mann Marian und unseren zwei Kleinkindern danken. Meine Familie hat meine Arbeit mit viel Liebe und Verständnis begleitet, mich in schwierigen Phasen ermutigt und meine langen Zeiten der Abwesenheit vom Familienleben mit Geduld ausgehalten. Ohne ihre Zuwendung, ihr Verständnis und ihr Druck am Ende wäre dieses Buch nicht zustande gekommen.

Inhalt

1 Einführung

1.1 Zum Forschungsprofil

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Fragen der Migration und der Diaspora hat in den letzten Jahrzehnten dazu geführt, dass auch Religion in Verbindung zu den oben genannten Wirklichkeitsbereichen untersucht wird. Religion wird „als Konstituente von Integration“[1] unter die Lupe genommen und ihr Potential, das gesellschaftliche Zusammenleben zu prägen, Offenheit oder Geschlossenheit der Migranten gegenüber der Gastgesellschaft zu fördern und zugleich identitätsstiftend zu wirken, wird kritisch und intensiv in mehreren sozial ausgerichteten Disziplinen diskutiert. Die Religionswissenschaft beteiligt sich ihrerseits ebenfalls an solchen Diskussionen. Sie bringt ein unvermitteltes Religionsverständnis mit ein, nimmt die Religion an sich und ihre Veränderungen während der Migration oder unter Diasporabedingungen samt deren Rückwirkungen auf die Ausübung der Religion in der Heimat wahr, und hebt dadurch die Bedeutung von Religion in globalen und transnationalen Kontexten auch zum Nutzen der anderen Fächer, des konfliktfreien gesellschaftlichen Zusammenlebens und der Politikgestaltung hervor.

Das Themenfeld Religion und Migration bzw. Diaspora bedarf noch der analytischen Erweiterung und der fachspezifischen Präzisierung. So z. B. gibt es Kategorien von Migranten, die in diesen Studien bislang ausgelassen wurden. Die Vereinten Nationen sehen „citizens departing to work for an international organization abroad“, wie auch deren mitreisende Familienmitglieder, als „relevant for the compilation of international migration statistics“[2] an. Deren Bezug zu Religion, deren Bedürfnis, sich durch Religion zu stärken, für sich selbst in der Ferne die Bedingungen für ein gelungenes religiöses Leben zu schaffen, deren Fähigkeit, Religion zu prägen und zu verwandeln sollen nun für sich selbst wie auch im Dienste der fachspezifischen Theoriebildung untersucht werden. Die vorliegende Arbeit nimmt sich vor, diesbezüglich einen Beitrag zu leisten, indem sie durch die empirische Untersuchung eines Fallbeispiels, der Juden in China heute, eine Lücke hinsichtlich der Erforschung von

1 Peter Graf, *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*, in: Peter Graf (Hg.), Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, 2006, Göttingen, V&R unipress, 28.

2 United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Statistics Division, *Recommendations on Statistics of International Migration, Revision 1*, Statistical Papers Series M, No. 58, Rev. 1, 1998, New York: United Nations, 22, auf: http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/SeriesM_58rev1E.pdf, zuletzt gesehen am 30. 06. 2014.

https://doi.org/10.1515/9783110604955-001

Religion im Zusammenhang mit unterschiedlichen Typen von Migration schließt und zugleich auf neue Aspekte der Interferenz zwischen Religion und Diasporasituationen hindeutet, die selbstverständlich durch weitere Untersuchungen ergänzt und präzisiert werden sollten.

Das ausgewählte Fallbeispiel, das Judentum in China heute, ist ein ungewöhnliches Forschungsfeld für eine Habilitationsschrift im Bereich Religionswissenschaft. Die Beschäftigung mit dem Judentum war bislang und ist auch in der heutigen Religionswissenschaft marginal; das Interesse der Forschung im Bereich Religionswissenschaft gilt in der Regel entweder den größeren und zahlenmäßig stärker vertretenen Religionsgruppierungen in der Ferne, oder aber solchen, die sich in ihrem heimatlichen westeuropäisch-nordamerikanischen Milieu zu behaupten versuchten.

Das Judentum mit einer Gesamtzahl von ca. 15 Millionen Anhängern ist statistisch gesehen eine kleine Religion,[3] deren große Zentren sich in Israel, Nordamerika und Westeuropa befinden; die jüdischen Gemeinden auf asiatischem Gebiet können als absolute Zahl in Bevölkerungsstatistiken zu Recht vernachlässigt werden. Das Judentum ist aber in Asien präsent und erstaunlich dynamisch. Schon ein kurzer Blick ins Internet zeigt: Gemeinden sind überall in den großen Städten zu finden, und Rabbis haben sich niedergelassen, um die sich vor Ort Aufhaltenden zu betreuen. Neben den gottesdienstlichen Einrichtungen lassen sich dabei auch zahlreiche andere Institutionen finden (koschere Restaurants und Märkte, schulische Einrichtungen, Bibliotheken),[4] außerdem sind die jüdischen Gemeinden auch gesellschaftlich durch vielfältige soziale und philanthropische Initiativen relevant.[5]

China rückt als steigende wirtschaftliche Weltmacht zunehmend in den Vordergrund der westlichen Aufmerksamkeit. Sich kultur- und sozialwissenschaftlich mit dem heutigen China auseinander zu setzen ist nicht nur spannend, sondern auch für unser Zusammenleben in der heutigen globalisierten Welt höchst relevant. Durch die Politik der Öffnung gegenüber dem Westen und aufgrund der neuen wirtschaftlichen Möglichkeiten nach dem Ende der Kulturrevolution zieht China erneut Juden an. Somit ist der neue chinesische Kontext auch für das Studium des Judentums in Asien relevant. Und umgekehrt auch: zwar nimmt diese Arbeit nur durch einen engen Spalt und in indirekter Weise den Puls der chinesischen Motorik wahr, doch sind ihre Forschungsergebnisse nicht zuletzt durch ihre Rückschlüsse auf China selbst interessant, denn die Erforschung der Wechselwirkungen zwischen Juden und dem chinesischen Gastland

---

3 Manfred Hutter, *Die Weltreligionen*, 2005, München: C. H. Beck, 12.

4 Siehe z. B. http://www.chinajewish.org/, zuletzt gesehen am 9. 11. 2012.

5 Siehe z. B. http://www.ujc.org.hk/pages/volunteer.html, zuletzt gesehen am 9. 11. 2012.

geben über beide Seiten Auskunft. Mehr noch: die Beziehungen Chinas zu den Juden weisen politische Konnotationen auf und betreffen somit auch die arabische Welt bzw. die internationale politische Szene.

Der Rahmen dieser Arbeit ist also durch den spezifischen Kontext der VR China und von Hong Kong gekennzeichnet; zeitlich nimmt die Untersuchung eine Spanne von etwas mehr als 30 Jahren in den Blick. Sie beschäftigt sich mit dem Geschehen seit dem Beginn der Öffnungspolitik Chinas 1978, und wählt dieselbe zeitliche Abgrenzung auch für Hong Kong, obwohl es erst 1997 Teil Chinas wird und bis zur Rückgabe an China nicht direkt von den Entwicklungen auf dem Festland beeinflusst war. Nach dem Ende der Kulturrevolution 1976 und seit dem Beginn der Öffnungspolitik Chinas 1978 haben Juden erneut angefangen, als Handels- oder Investitionspartner nach China zu gehen, einige haben sogar längerfristig ihren Lebensmittelpunkt dorthin verlegt. Neue jüdische Gemeinden sind auf chinesischem Boden entstanden, nach einer Pause von mehreren Jahrzehnten, in denen überhaupt keine organisierten Formen des jüdischen Lebens in China existierten. In Hong Kong gibt es 1997 die einzige jüdische Gemeinde mit einer ununterbrochenen Existenz von etwa 150 Jahren. Aber auch diese verzeichnet in der genannten Zeitspanne rasante Entwicklungen: sieben Synagogen und zahlreiche andere Einrichtungen stehen heute[6] den in Hong Kong ansässigen Juden zur Verfügung, die meisten davon Gründungen der letzten Jahre.

Das alles zeigt, dass es aus politik-, wirtschafts-, gesellschafts- und allgemein kulturwissenschaftlicher Sicht hoch interessant ist, sich mit der Präsenz von Juden im heutigen China zu beschäftigen. Wenn sich aber ein/e Religionswissenschaftler/in einem Thema widmet, bringt er/sie, wie schon angedeutet, einen fachspezifischen Hintergrund und ein profiliertes Interesse mit. Die Religionswissenschaft untersucht Religion als gesellschaftliches und kulturelles System in seinen verschiedensten kontextuellen Äußerungen, die sich empirisch erfassen lassen. So wie es Manfred Hutter konzise formuliert, ist Religionswissenschaft „auf das Subsystem Religion als Teilaspekt der Kultur fokussiert, das kulturübergreifend und vergleichend untersucht werden kann; in einer ‚dichten Beschreibung' von Religion berücksichtigt man dabei Sphären des Alltags, der Politik, der Wirtschaft, der Kunst, des sozialen Zusammenlebens und vieles andere mehr für die Analyse und Interpretation von Religionen, d. h. ihren Glaubensüberzeugungen und den daraus resultierenden Handlungsweisen und den Strukturen der Religionsgemeinschaft".[7]

6 Stand November 2011.

7 Manfred Hutter, *Vergleichende Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, in Stephan Conermann (Hg.), Was ist Kulturwissenschaft? Zehn Antworten aus den „Kleinen Fächern", 2012, Bielefeld: transcript, 177.

Durch seine Kenntnisse aus dem Bereich der universalen Religionsgeschichte ist der/die Religionswissenschaftler/in in der Lage, ein Geschehen oder eine Aussage in ein größeres Raster (der universalen Religionsgeschichte, der allgemeinen Erforschung von Religion, Migration und Diaspora) einzuordnen. Er/Sie kann feststellen, ob es sich um ein Spezifikum der untersuchten Religion handelt oder um ein in mehreren Religionen auftretendes Phänomen. Deutungs- und Erklärungsmuster aus anderen religiösen Räumen mögen herangezogen und auf das Untersuchte angewandt werden. Die Forschungsergebnisse mögen ein neues Licht auf religiös motivierte gesellschaftliche Transformationsprozesse werfen und somit zum besseren Verständnis sozialer Dynamiken im globalen Raum beitragen. Für die Forschung selbst ist es zugleich spannend, durch die Untersuchung eines partikulären Falles mehr über die Möglichkeiten von Religion in der gesellschaftlichen Interaktion zu lernen, und dabei die eigenen fachspezifischen Konzepte herauszufordern und falls nötig zu erweitern.

Die Arbeit beschäftigt sich mit der Präsenz einer monotheistischen Religion, dem Judentum, im fernöstlichen Raum und mit der Positionierung ihrer Angehörigen angesichts ihrer Umwelt. Der Kontext ist, mit Bezug auf das chinesische Festland, durch eine Politik der strikten staatlichen Kontrolle der religiösen Aktivitäten gekennzeichnet;[8] diese Politik wurde mit variierendem Nachdruck über die letzten Jahrzehnte ausgeübt, gepaart mit einer ideologischen Förderung der Religionslosigkeit. Hinzu kommt, dass es sich um eine Wirtschaft handelt, die sich auf einem rasanten Wachstumskurs befindet und schon Spitzenpositionen auf Weltebene einnimmt. Dennoch ist das Land nur in sehr geringen Maße Ziel von Migration; eine Ausnahme bildet Hong Kong. Hong Kong hat eine andere Geschichte und ist daher heute in einer anderen Situation: britische Kolonie bis 1997, seit seiner Gründung wichtiger Hafen und Verbindungspunkt zwischen China und dem Westen, schon immer Gastland für verschiedene westliche Handelsleute. Auch nach der Übergabe an China bewahrt Hong Kong seinen Sonderstatus und sein kapitalistisches System; im Hinblick auf die jüdische Präsenz sind für Hong Kong sowie das Festland steigende Zahlen in den letzten 20 Jahren kennzeichnend.

Die westliche Religion ist in der VR China und in Hong Kong durch einige Diasporagemeinden präsent, wobei zudem vermerkt werden muss, dass beim Judentum von einer Religion die Rede ist, für die das Diasporawesen konstitutiv ist und die gerade hinsichtlich der Definition von Diaspora eine Reihe von

8 Siehe dazu Katharina Wenzel-Teuber, *Die staatlichen Rechtsvorschriften für die Religionen in der VR China – ein Überblick*, in: China heute, XXXII, 2013, 179 (3), 154–159.

spezifischer Färbungen und Nuancen eingeführt hat.[9] Ihre Gemeinden im oben genannten Raum sind reine Vereinigungen von Ausländern – die Mitglieder haben Ausländerstatus, sie haben nicht im Sinn, zu missionieren, und Begegnungen mit Einheimischen sind für diese organisierten Formen keine Selbstverständlichkeit. Durch ihre in der Regel begrenzte Aufenthaltsdauer können die meisten Mitglieder mit dem populären Ausdruck *Expatriates* oder *Expats* bezeichnet werden. Lediglich die Strukturen (die religiösen Kongregationen, die Begleiteinrichtungen, die säkularen Counterparts) sind auf Dauer eingerichtet. Das ergibt eine Sondersituation auch hinsichtlich der interkulturellen Kommunikation mit dem Gastland; das Interesse dafür ist bei ordentlichen Gemeindemitgliedern in der Regel nicht so hoch wie bei stabilen Diasporagruppierungen. Umgekehrt besteht auf Seiten des Gastlandes bis zu einem gewissen Grad Interesse für die Kultur der Gruppe, und aus diesem Grund wurden mit staatlicher Genehmigung einige Zentren des akademischen Studiums dieser Kultur eingerichtet.[10]

In der hier vorgelegten Forschung soll aufgrund des untersuchten Beispiels herausgearbeitet werden, welche Diasporaentwicklungen mit Bezug auf Religion in diesem Rahmen möglich sind, und wie sich auf gemeinschaftlicher und auf individueller Ebene das religiöse Leben gestalten kann. Des Weiteren soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit interkulturelle Begegnung zwischen Individuen und dem Gastland zustande kommt, wie diese die Neugekommenen verändert und inwieweit das Land selbst sich von dieser fremden Kultur und Religion prägen lassen will. All dies soll schließlich dazu führen, die Bedeutung von Religion in der Ferne neu herauszustellen und neue Einsichten in das Beziehungsgeflecht Religion und Diaspora zu gewinnen.

1.2 Methodik und Material

Nachdem der Kontext umrissen ist und die Fragen formuliert sind, die in dieser Forschung verfolgt werden, soll nun etwas zu den Arbeitsmethoden gesagt werden. Die Untersuchung geht von den vorhandenen theoretischen Kenntnissen über dem Zusammenhang zwischen Religion einerseits und Migration, Diaspora, Transnationalismus andererseits aus und versucht, diese Theorie an-

9 Mehr dazu im Unterkapitel 2.4.1.
10 So z. B. das Center for Jewish Studies Shanghai, http://www.cjss.org.cn; das Center for Judaic and Interreligious Studies of Shandong University, http://www.sdu.edu.cn/english/research.htm; oder das Diane and Guilford Glaser Institute of Judaic Studies at Nanjing University, http://www.oakton.edu/user/2/friend/center.html, alle zuletzt gesehen am 9. 11. 2016.

hand des analysierten Beispiels zu erweitern und zu präzisieren. Sie arbeitet somit analytisch und theoriegenerierend zugleich. Zu dem hier Erwähnten kommt noch eine religionsgeschichtliche Komponente hinzu: eines der Ziele der Arbeit ist es auch, eine Religionsgeschichte der jüdischen Gemeinden in der VR China und in Hong Kong seit den 1980er Jahren zu schreiben. In analytischer Hinsicht handelt es sich dabei um die wissenschaftliche Verarbeitung des Materials, das mit Bezug auf das Untersuchungsobjekt zusammen getragen werden konnte. Näheres dazu wird in den folgenden Abschnitten sowie im Kap. 3 gesagt. Die Generierung von Theorien erfolgt durch Vergleich der gewonnenen Daten mit der vorhandenen Theorie aus der Diaspora- und der Expatriateforschung und ergänzt diese theoretische Basis durch Einsichten, die durch die Analyse des Materials gewonnen werden konnten.

Der analytische Teil beruht hauptsächlich auf eine empirisch-qualitative Herangehensweise. Zwei Reisen vor Ort (20. 07.–7. 08. 2010 und 21. 10.–21. 11. 2011) und die damit verbundene Feldforschung lieferten eine Fülle von Daten über die Entwicklung der neuen jüdischen Gemeinden in China, aber auch Einsichten in die Positionierung einzelner Religionsträger gegenüber dem religiösen Angebot, dem umgebenden Milieu und der globalen Welt. Von einem großen Grad an Subjektivität sind sowohl die Bewertung des religiösen Geschehens in den Synagogen vor Ort wie auch die Wahrnehmung des chinesischen Umfeldes und die Deutung der eigenen Situierung innerhalb der globalisierten Welt gekennzeichnet. Problemzentrierte Leitfadeninterviews haben sich als ein hervorragendes Mittel erwiesen, um diese Sichtweisen zu eruieren.

Dieselbe Art von Interviews wurde auch im Gespräch mit einigen Chinesen angewandt. Die ausgewählten chinesischen Interviewpartner standen in irgendeiner Form den Juden oder dem Judentum nahe, sei es, dass sie Unterrichtende oder Studierende an den Zentren für jüdische Studien waren, oder dass sie bei jüdischen religiösen oder säkularen Einrichtungen angestellt waren, oder dass sie einfach aus Interesse den Kontakt zum Judentum gesucht hatten. Diese wurden nach ihrem Verhältnis zum Judentum, nach der Bedeutung des Judentums für China und nach dem Ausmaß der interkulturellen Kommunikation befragt.

Zum empirischen Material gehören nicht nur die aufgenommenen Interviews, sondern auch Protokolle von nicht-aufgenommenen Gesprächen, von beobachtenden Teilnahmen an Gottesdiensten, sowie sonstige Einträge im Reisetagebuch.[11] Aufgrund dieses Materials ergibt sich ein komplexes Bild der Diasporadynamik und der interkulturellen Interaktion. Selbstverständlich beruht diese Untersuchung hier aber nicht nur auf den vor Ort gesammelten

11 Vgl. Kap. 3.

Daten, sondern sie verarbeitet ebenso die vorhandene Literatur zum Thema. Vor meiner zweiten Chinareise hatte ich das verfügbare Material gelesen, so dass die Interviewfragen manchmal daraufhin zielen, Lücken zu schließen. Andere Male galt es, die Situation nochmals zu überprüfen oder durch Gespräche mit geeigneten Bezugspersonen die Wahrnehmung zu präzisieren. Somit haben meine Interviews auch manchmal den Charakter von Experteninterviews, die zur Lieferung von intersubjektiv überprüfbaren Daten über die Entstehung und Entwicklung der Gemeinden dienen.

Informationen über die jüdischen Gemeinden auf chinesischem Gebiet liefern v. a. deren Webseiten.[12] Diese sind für den Bedarf der Religionsangehörigen konzipiert und enthalten daher einen Überblick über die angebotenen Dienstleitungen, sowie eine Kontaktmöglichkeit. Nicht immer finden sich hier Daten zur Geschichte der jeweiligen Kongregation.[13] Einzelne Aspekte der Geschichte lassen sich auch aus Interviews und kurzen Berichten in verschiedenen Zeitschriften sowie Gemeindepublikationen herauslesen. Hinzu kommen einige Einträge in Nachschlagewerken[14] und auch einige wenige Studien zum Thema, verfasst von den heutigen chinesischen Judentum-Experten.[15] Letztere liefern eine unterschiedliche, nicht weniger wertvolle Perspektive über das Objekt meiner Forschung; die zwei Zugangsweisen (Insider – Outsider; westlicher Geschichtsschreiber – Wissenschaftler erzogen im Milieu des kommunistischen China) ergänzen sich sehr gut. Die verschiedenen Betrachtungsweisen müssen berücksichtigt werden, um diese Diskurse auch passend kontextuell auswerten zu können. Im Rahmen meiner Arbeit kann ich auf diese Fülle von unterschiedlichen Quellen zurückgreifen, um sie für ein Bild des Judentums systematisch zu analysieren und auszuwerten.

Die Forschung vereint die intersubjektiv überprüfbare Religionsgeschichtsschreibung aufgrund von Quellenstudien und der Narration durch Beteiligte und Augenzeugen mit der Erhebung und Auswertung von Aussagen, die die

---

12 Vgl. dazu die Angaben im Kap. 4.

13 Der Begriff *Kongregation* wurde in diesem Zusammenhang von den Interviewpartnern selbst verwendet, von Rabbinern und Gemeindesprechern. Es ist im Fall des Judentums ein importiertes, doch eingebürgertes Fremdwort, welches aus dem amerikanischen Jargon aufgenommen wurde. Im christlichen Gebrauch weist es eine Vielzahl von Bedeutungen auf, im Judentum jedoch wäre es eine Entsprechung der christlichen „Pfarre".

14 V. a. in M. Avrum Ehrlich (Hg.), *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture*, 3 Bde., 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO.

15 So z. B. Pan Guang, *Jews in China*, ins Englische übersetzt von Deng Xinyu und Liu Chen, ohne Jahresangabe, New York: Assouline, oder Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, *Neue Wellen jüdischer Migration nach China seit der politischen Reform und Öffnung*, ins Deutsche übersetzt von Franz Günther Gessinger, in: China heute, XXXI, 2012/2 (174), 105–110.

Sichtweise des Einzelnen zu seiner Stellung und seiner Rolle in seinem Umfeld zum Ausdruck bringen. Das Umfeld ist stratifiziert zu verstehen: dazu gehören die eigene religiöse Gruppe, das Gastland, die globale Welt. Alles ist in den Rahmen der Erforschung von Religion und Diaspora eingebettet, eines der neuen Ansätze in der heutigen Religionswissenschaft. Hinzu kommt, dass Aspekte der interkulturellen Kommunikation anvisiert werden, wie auch die Wechselbeziehung zwischen dem Geschehen vor Ort und den globalen wirtschaftlichen und politischen Entwicklungen.

1.3 Forschungsstand

Es gibt mittlerweile eine Fülle von Studien, die Religion in Verbindung mit unterschiedlichen Typen von Migration oder in etablierten Diasporakontexten untersuchen und die hier entstehenden religiösen Transformationen beleuchten. Die untersuchten klassischen Migranten streben entweder die Assimilation bzw. Integration in die Gastgesellschaft an oder sehen sich konfrontiert mit Problemen wie den Kampf um staatliche Anerkennung und Gewährung von Privilegien oder das langfristige Zusammenleben in einer andersgläubigen, manchmal sogar ihnen gegenüber feindlich eingestellten Gesellschaft. In der Regel werden in der Literatur hierfür Situationen der politischen oder ökonomischen Migration in die westlichen Länder beleuchtet.[16] In der Religionswissenschaft wurde über Expatriates mit Bezug auf ihre Religion noch nicht einmal ansatzweise reflektiert. Die einzigen zwei Studien, die ich ausfindig machen konnte und die Expatriates mit dem Themenfeld Religion in Verbindung bringen, stammen aus dem Bereich der Wirtschaftswissenschaften. 1995

16 Hier kann nur eine Auswahl derartiger Untersuchungen in deutscher Sprache gelistet werden: Martin Baumann, *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*, 2000, Marburg: diagonal-Verlag; Martin Baumann, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, 2003, Marburg: diagonal-Verlag; Martin Baumann / Samuel M. Behloul (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, 2005, Bielefeld: transcript; Martin Baumann / Brigitte Luchesi / Annette Wilke (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, 2003, Würzburg: Ergon; Claudia Kraft / Eberhard Tiefensee (Hg.), *Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft*, 2011, Münster: Aschendorff; Andrea Lauser / Cordula Weißköppel (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, 2008, Bielefeld: transcript; Regina Polak / Wolfram Reiss (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, 2015, Wien: Vienna University Press / V & R Unipress.

verfasst Aminu Mamman ein Buchkapitel mit dem Titel *Expatriates' Intercultural Effectiveness by Chance of Birth*, wo er sich auf eineinhalb Seiten auch mit dem Thema Religion und Expatriates beschäftigt.[17] Er schreibt: „the literature does not address the issue of how the religious background of expatriates may affect their intercultural effectiveness. Religion as an element of culture has not been adequately analyzed in the expatriate adjustment literature".[18] Seine Überlegungen führen zu dem Schluss, dass „expatriates' close identification with the local religion (if they happen to believe in it) might help in early adjustment and building and maintaining relationships with the host",[19] dass dies jedoch sowohl vom Typ der betreffenden Religion als auch von der „dedication of the people towards their religion" abhängig ist.[20] Diese Überlegungen wurden weder in den Wirtschaftswissenschaften noch in anderen Disziplinen weiter verfolgt.

Die zweite Studie aus dem Jahr 2013 trägt den Titel *Expatriate motivation in religious and humanitarian non-profit-organizations*.[21] Sie untersucht die Gründe, die das in religiösen und humanitären Organisationen arbeitende Personal bewegt, als Expatriate an fremde Orte zu gehen. Entsprechend der Motivation werden vier Typen klassifiziert: der „Caring Missionary", von altruistischen Gründen getrieben; der „Focussed Worker", der sich nur auf die Arbeit konzentriert und über die Gründe für seine Situation gar nicht nachdenkt; der „Self-directed Careerist", der über die Grenzen geht, um Erfahrungen zu sammeln, weil es ihm finanzielle Vorteile bringt oder um auf der Karriereleiter emporzusteigen; und der „International Family Custodian", der sich entsenden lässt, um seine Familie aus einer negativ konnotierten Heimatgesellschaft an einen Ort zu versetzen, der ihr Lebensqualität, einen weiteren Horizont oder weitere Vorteile bietet.[22] Diese Untersuchung soll dem Personalmanagement multinationaler gemeinnütziger Organisationen dienen und berührt nur einen einzigen Aspekt der Verbindung zwischen Expatriatesein und Religion. Die vorliegende Arbeit ist die erste religionswissenschaftliche Untersuchung der Verbindung zwischen Religion und Expatriates, die sich gezielt mit Trans-

---

17 Aminu Mamman, *Expatriates' Intercultural Effectiveness by Chance of Birth*, in: Jan Selmer (Hg.), Expatriate Management. New Ideas for International Business, 1995, Westport, Connecticut: Quorum Books, 147 f.

18 Ebd., 147.

19 Ebd., 148.

20 Ebd., 147.

21 Abraham J. Oberholster / Ruth Clarke / Mike Bendixen / Barbara Dastoor, *Expatriate motivation in religious and humanitarian non-profit-organizations*, in: Journal of Global Mobility, 2013, 1 (1), 7–27.

22 Ebd., 18 f.

formationen von Religion in Expatriatekontexten beschäftigt, und damit dem Forschungsbereich Religion und Diaspora neue Komponenten hinzuzufügen trachtet, die das bisherige Spektrum des Begriffes erweitern.

Bestimmte Charakteristika des Judentums machen das Studium dieses Einzelbeispiels für die Zielsetzungen dieser Forschung besonders interessant. Die traditionelle Diasporaforschung macht das Dreieck Heimatland – Diaspora – Gastland zur Basis ihrer Forschung; Begriffe wie Heimatland und Gastland werden i. d. R. statisch konzipiert.[23] Neuere Diasporaansätze stellen jedoch dieses statische Verhältnis in Frage;[24] vielfach stammen solche Infragestellungen aus dem Bereich der jüdischen Studien.[25] Das Judentum hat durch sein langfristiges Diasporawesen eine einzigartige Beziehung zum Diasporabegriff, so dass hier die Begrifflichkeit der Diaspora mannigfaltig unter die Lupe genommen werden kann. Des Weiteren ist das Judentum durch seine doppelte heimatliche Ausrichtung auch hinsichtlich des Heimatbegriffes ein interessantes Untersuchungsobjekt. Die bisherigen, oben zitierten Studien verstehen jedoch die Begriffe *Diaspora* und *Heimat* lediglich im ethnischen Sinn. Die vorliegende Arbeit hat die Möglichkeit herauszufinden, ob eine derartige Relativierung des Diaspora- und des Heimatbegriffes nur die Diaspora im ethnischen Sinn betreffen oder ob diese auch für eine religiöse Diaspora oder für die Heimat im religiösen Sinn gelten. Somit trägt diese Arbeit durch ihre Ergebnisse auch zur Erweiterung der Begrifflichkeit des Heimat- bzw. des Diasporakonzeptes mit Bezug auf Religion bei.

Eine Geschichte der jüdischen Gemeinden in der VR China nach der Kulturrevolution und in Hong Kong in derselben Zeitspanne wurde noch nicht geschrieben, sondern es wurden lediglich einzelne Aspekte in Publikationen festgehalten.[26] Mit Bezug auf Hong Kong gibt es einige wissenschaftliche Verarbeitungen,[27] die meisten wurden von der 1984 gegründeten örtlichen Jewish Historical Society veranlasst.[28] Alle hier erwähnten Beiträge haben entweder

---

23 Siehe Edith Shuval, *Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigm*, in: International Migration, 2000, 38 (5), 41 ff.

24 Siehe Brian Keith Axel, *The Nation's Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a 'Sikh Diaspora'*, 2001, Durham: Duke University Press, 11.

25 Siehe z. B. Alex Weingrod / André Levy: *Paradoxes of Homecoming: The Jews and Their Diasporas*, in: Anthropological Quarterly, 2004, 79 (4), 691–716.

26 Z. B. bei Pan Guang, ohne Jahresangabe; oder bei Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, 2012, 105–110.

27 Z. B. Carl T. Smith, *The Early Jewish Community in Hong Kong*, in ders., A Sense of History. Studies in the Social and Urban History of Hong Kong, 1995, Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Co., 398–413.

28 Z. B. Dennis A. Leventhal, *The Jewish Community of Hong Kong. An Introduction*, 2. Aufl., 1988, Hong Kong: Jewish Historical Society of Hong Kong.

jüdische oder chinesische Autoren. Auch nehmen sie die frühere Geschichte der Gemeinde in den Blick; keine bezieht sich auf die Pluralisierung, die in den letzten 30 Jahren innerhalb der etablierten Gemeinde stattgefunden hat. Der Bedarf einer derartigen Geschichtsschreibung ist sogar in den Gesprächen mit den jüdischen Interviewpartnern laut geworden, gepaart mit der Äußerung, dass es besser wäre, wenn ein Außenstehender dieses Vorhaben durchführen würde.[29] Die vorliegende Arbeit stellt die erste vollständige, d. h. nicht auf Teilaspekte fokussierte Geschichtsschreibung der neuen jüdischen Gemeinden in der VR China und in Hong Kong seit den 1980er Jahren dar und ist die erste Beschäftigung mit diesen Gemeinden, die nicht aus jüdischen oder chinesischen Kreisen und auch nicht aus dem akademischen Feld der jüdischen Studien, sondern von einer Nichtjüdin und einer allgemein im Themenbereich Religion arbeitende Forscherin stammt.

Eine wissenschaftliche empirische Untersuchung der in China lebenden Juden wurde bislang auch noch nicht durchgeführt. Chinesische Studierende, v. a. aus den Fächern Judaistik oder Hebrew Studies, wurden schon öfters durch Interviews und Fragebögen nach ihren Meinungen gefragt. So zitieren sowohl Shalom Salomon Wald in seinem Buch *China and the Jewish People*[30] wie auch M. Avrum Ehrlich in *Jews and Judaism in Modern China*[31] eine Reihe von schriftlichen Äußerungen von chinesischen Studierenden, die nach ihrer Meinung und ihren Kenntnissen über die Juden befragt wurden. Wald übernimmt dabei die Auswertung einer Datenerhebung durch Fragebögen, welche von einer amerikanisch-jüdischen Studentin in Beijing im Jahr 2003 durchgeführt wurde. Sie stellt acht Fragen an chinesische Studierende verschiedener Studienrichtungen und wertet die Ergebnisse nach den Methoden der quantitativen Sozialforschung aus. Ehrlich führt seine eigenen Befragungen mittels Fragebögen und Interviews durch,[32] zitiert einige Passagen daraus und fügt kurze eigene erklärende, ergänzende oder korrigierende Bemerkungen hinzu, oder eigene inhaltlich abweichende durch die Texte ausgelöste Reflexionen, ohne jedoch den empirischen Befund systematisch nach einer Methode zu analysieren. Diese Befragungen mittels Fragebögen und Interviews richteten sich an chinesische Studierende und nicht an jüdische temporäre Migranten in China; sie haben demnach eine andere Adressatengruppe als die vorliegende Arbeit; hinzu kommt, dass eine qualitative Untersuchung, so wie sie hier vorgenommen wird, sich bei diesen Autoren nicht findet.

---

29 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

30 Erschienen 2004 in Jerusalem: Jewish People Policy Planing Institute, 93 ff.

31 Erschienen 2010 in London: Routledge, 6 ff.

32 Ehrlich, 2010, 7.

Diskurse der Juden und der Chinesen übereinander wurden dagegen schon wissenschaftlich unter die Lupe genommen. Ein sehr gut dokumentiertes kritisches Werk in deutscher Sprache stammt von der Berliner Sinologin Isabella Goikhman. Ihr Buch *Juden in China. Diskurse und ihre Kontextualisierung*[33] vergleicht chinesische und westliche, teilweise auch jüdische Veröffentlichungen über die Juden, die zu verschiedenen Epochen der Geschichte in China gelebt haben. Die von ihr untersuchten Diskurse beziehen sich nicht auf die heute in China lebenden Juden, sondern sie nehmen die historischen Gemeinden im Blick. Außerdem treibt Goikhman keine Feldforschung, die ja für das Thema ungeeignet wäre, sondern ihr Werk beruht ausschließlich auf Publikationen. Im Unterschied dazu setzt diese Untersuchung andere thematische Schwerpunkte und bedient sich anderer Mittel der Wirklichkeitserfassung.

Die internationale politische Situation ist vielfach schon behandelt worden. Ilan Maor, Jonathan Goldstein und Liang Pingan veröffentlichen zu diesem Thema im Sammelband *The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations*;[34] sie verorten die Beziehungen zwischen China und Israel im globalen Kontext. Auch Shalom Salomon Wald und Arielle Kandel arbeiten in diesem Bereich und bieten sehr interessante Analysen.[35] All diese Texte sind sehr informationsreich, nehmen aber die jüdischen Gemeinden in China überhaupt nicht in den Blick, und sind nicht auf das Phänomen Religion fokussiert. Die vorliegende Arbeit bedient sich dieser Studien, setzt aber durch die Fokussierung auf die religiöse Gemeinschaften neue Akzente, die bis jetzt nicht beleuchtet wurden.

1.4 Struktur und Aufbau der Arbeit

Nach den einführenden Bemerkungen wird ein weiteres Kapitel einige theoretische Konzepte definieren, die in der Diaspora- sowie in der religionswissenschaftlichen Forschung benutzt werden und die für meine Arbeit relevant sind. Neue Einsichten in das Beziehungsgeflecht Diaspora und Religion sollen hier ihren Platz haben; ebenso soll gezeigt werden, wie sich die untersuchte Religion heute weltweit darstellt und welche Entwicklungen das Gastland in der betreffenden Zeitspanne durchlaufen hat. Kapitel 3 soll die Wahl der Methoden

---

33 Erschienen 2007 in Berlin: Lit.

34 Hg. von M. Avrum Ehrlich, 2008, London: Routledge.

35 Wald, 2004; ders. / Kandel, Arielle, *Asia's Rise. Implications for Israel and the Jewish People*, in The Jewish People Planning Institute, JPPI's 2010 Annual Assessment, 107–122, auf http://jppi.org.il/uploads/Asias_Rise_Implications_for_Israel_and_the_Jewish_People.pdf, zuletzt gesehen am 15. 03. 2012.

aus der qualitativen Sozialforschung erklären und begründen. Im Kapitel 4 werden die heutigen jüdischen Gemeinden auf chinesischem Gebiet in diachroner und synchroner Weise dargestellt, mit Fokus auf die Verbindung zwischen der Expatriatesituation und der Religion. Kapitel 5 soll die Einstellungen einzelner Gemeindemitglieder zu ihrer eigenen religiösen Kongregation, zu ihrer Heimat, zu China und zum Rest der Welt beleuchten. Die Auswertung soll den religionsgeschichtlichen Gewinn festhalten; über religiöse Transformationsprozesse in der Diaspora, über Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Austausches Bescheid geben; und zugleich auch Neues über die Valenzen von Religion in einer sich rasch verändernden globalen Welt herausarbeiten.

1.5 Zielsetzungen und Relevanz der Forschung

Das Forschungsprojekt gehört zum Bereich der Diasporaforschung innerhalb der Religionswissenschaft. Dabei widmet es sich einer Subgruppe in diesem Bereich, und zwar unternimmt es die Erforschung von Expatriates und deren Gemeinden aus dem Blickwinkel der Bedeutung und der Ausübung von Religion. Während die Struktur (die religiöse Gemeinde) auf Dauer angelegt ist, wechseln die Mitglieder sehr stark, weil die meisten nur für eine gewisse Zeit in das Zielland gehen. Unter den Bedingungen von Kurzfristigkeit und Fluktuation nehmen die Ausübung von Religion, des religiösen Lebens im weiteren Sinn andere Formen an, als wenn die Träger der Religion sich auf Dauer in einem fremden Kontext niedergelassen haben. Auch unter den Aspekten der Errichtung von interkulturellen Kontakten, des Umfangs des interkulturellen Austausches und der Eigenpositionierung innerhalb des globalen Geschehens stellt die Expat-Situation einen wesentlichen Unterschied zur gewöhnlichen Diasporastellung dar. Die festen Strukturen und die variierenden Mitglieder machen also den Unterschied zu einer klassischen Studie über Migration und Diaspora aus und werfen ein neues Licht auf diasporabezogene Prozesse, die bis jetzt nicht untersucht wurden. Die damit verbundenen Formen der Religionsausübung und der Bezug der Religionsträger zur stratifizierten Außenwelt sollen hier eruiert werden mit dem Hauptziel, die Dynamik der Religion in der Ferne und ihre Fähigkeit, die Alltagsgestaltung ihrer Angehörigen zu beeinflussen, besser zu verstehen.

Somit will diese Untersuchung in erster Linie der religionswissenschaftlichen Forschung zur Verbindung zwischen Religion und Diaspora, aber auch den Migrations- und Diasporastudien im Allgemeinen relevante Erkenntnisse liefern. Ihr Beitrag ist auch dadurch interessant, da es sich um eine Migration vom Westen nach Osten handelt, die nicht, wie z. B. im Falle des asiatischen

Christentums, von einem Missionskonzept getragen ist, das die Begegnung mit der Kultur vor Ort erschwert. Dieser Blick ist auch in der Religionswissenschaft viel seltener und es ist für das Fach selbst sinnvoll, eine solche Form von interreligiöser und interkultureller Begegnung unter die Lupe zu nehmen.

Die Zielgruppe der Untersuchung sind die im heutigen China lebenden Juden. Daher wird die Forschung einiges zum besseren Verständnis des Judentums als Weltreligion beitragen, so dass die Ergebnisse auch für die Judaistik interessant sein können. Es handelt sich um die Erforschung des Judentums in einem asiatischen, durch den Kommunismus geprägten (das Festland) bzw. postkolonialen Kontext (Hong Kong) und zudem in einer neuen wirtschaftlichen Weltmacht. Damit wird ein Beitrag zum Verstehen der Dynamik des Judentums unter ähnlichen Bedingungen, d. h. in anderen asiatischen Ländern mit einem ähnlichen kulturellen, religiösen und politischen Hintergrund geleistet, so dass die Relevanz dieser religionsgeschichtlichen Forschung über die Grenzen des partikulären Kontextes hinausgeht.

Durch die induktive Erforschung der Religion von Expatriates am Beispiel der Juden in China soll wiederum die allgemeine Religionswissenschaft neue Impulse erhalten. Die hier gewonnenen theoretischen Ergebnisse können sinnvolle Aspekte auch für die Erforschung anderer westlicher Gruppen liefern, die ohne missionarischen Impetus in andere Kontinente gehen, wie z. B. von deutschen Expatriates in Lateinamerika oder skandinavischen Firmengesandten in Afrika. Somit soll die vorliegende Studie einen Beitrag zur Weiterentwicklung der Theoriebildung in der Religionswissenschaft leisten.

Die Zielsetzung entspricht somit dem zweifachen Charakter der zu unternehmenden Forschung. Sie verfolgt mit der Untersuchung der jüdischen Gemeinden in der VR China und Hong Kong eine religionsgeschichtliche Schiene und trägt zur Festhaltung der neueren Geschichte des Judentums im heutigen globalen Kontext bei. Die Ergebnisse dieser religionsgeschichtlichen Untersuchung sollen aber auch in religionstheoretischer Hinsicht verwertet werden, indem sie in das Raster der Religionserforschung im Kontext von Migration, Diaspora und Transnationalismus eingebettet werden. Somit tragen die Ergebnisse auch zum Verstehen der Situation anderer religiös praktizierender, nichtmissionarisch ausgerichteter Expatriates bei. Durch die Charakteristika dieses Spezialfalles der Migration, den die Expatriates ausmachen, erscheint jedoch auch die Religion selbst in einem neuen Licht: die Forschung soll erkennbar machen lassen, welche Formen der Dynamik der Religion in der Diaspora auch dann eintreten, wenn es sich um eine kurzfristige und nichtmissionarische Form der Migration handelt, d. h. wenn die Mitglieder der Gruppe aus rein religiösem Interesse religiös agieren und nicht die Religion etwa als Nachweis der Fähigkeit zur Assimilation bzw. Integration oder im Kampf um staatliche Aner-

kennung und Gewährung von Privilegien einsetzen. Die Untersuchung setzt sich also als Ziel, am Studium der Expatriates herauszuarbeiten, welche Dynamiken dem spezifischen Ethos der Religion in der Diaspora zuzuordnen, und welche lediglich Nebenwirkungen auf die Religion externer, durch äußerliche Faktoren ausgelöster Prozesse sind. Somit wird zum ersten Mal die transformative Kraft der Religion schlechthin eruiert, jenseits aller externen oder auf die äußere Welt bezogenen Faktoren, die die religiöse Dynamik beeinflussen können. Damit soll zur besseren Kenntnis der Relevanz der Religion in der heutigen globalen und sich rasch verändernder Welt beigetragen werden.

In der weiteren Arbeit wurde bewusst auf eine geschlechtsspezifische Formulierung verzichtet. Der Text ist an und für sich komplex und beansprucht hohe Konzentration. Die ständige Verdoppelung durch das Heranziehen der Formen im Femininum würde meiner Meinung nach den Lesefluss erheblich stören. Es ist aber selbstverständlich, dass immer beide Geschlechter mitgedacht werden, wenn sich die Formulierung verallgemeinernder Maskulina bedient.

2 Thematisches Feld Religion und Diaspora

2.1 Migration, Diaspora, Transnationalismus: einige Begriffsklärungen

Die Erforschung von Migration und Diaspora hat in den letzten Jahren einen rasanten Zuwachs erfahren,[1] wobei nicht nur die Anzahl der Veröffentlichungen zugenommen, sondern auch die Pluralität der Blickwinkel zu einer erstaunlicher Komplexität in der Beschreibung dieser Phänomene geführt hat. Sowohl Migration als auch Diaspora wurden von verschiedenen Wissenschaften unter die Lupe genommen, von der Anthropologie und Soziologie über die Globalisierungs- und Postkolonialismusforschung bis zu den Politik- und Wirtschaftswissenschaften. Beide Konzepte wurden definiert und charakterisiert, erweitert, angereichert und profiliert, so dass sie heute teils überlappende, teils nebeneinander stehende Aspekte ausdrücken. Die wissenschaftliche Beschäftigung damit hat u. a. zum Entstehen neuer Forschungsbereiche geführt, darunter auch die transnationalen Studien. Im Folgenden werde ich in die Begrifflichkeit einführen und einige neue theoretische Entwicklungen darstellen, um den nötigen Referenzrahmen für meine Analyse aufzubauen.

2.1.1 Migration, ein quantitativ und qualitativ zunehmendes Phänomen

Migration kommt vom Lateinischen *migrare*, welches ins Deutsche durch das Verb „wandern" übersetzt werden kann. Es geht also um die „Bewegung von Individuen oder Gruppen im geographischen und sozialen Raum",[2] mit temporärer oder permanenter Veränderung des Lebensmittelpunktes. Umzüge aus dem Dorf in die Stadt, aus einer Gegend in eine andere innerhalb eines Landes werden hier genauso mitgedacht wie Niederlassungen in einem fremden Land, wobei zwischen der internationalen und der internen oder Binnenmigration unterschieden wird. Die von verschiedenen Autoren vorgeschlagenen Defini-

---

1 International Migration Review, 1989, zitiert nach: Heidi Armbuster, *Anthropologische Ansätze zur Migration*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 52; Steven Vertovec, *Religion and Diaspora*, in Peter Antes / Armin W. Geertz / Randi R. Warne, New Approaches to the Study of Religion, Bd. 2, 2008, Berlin: Walter de Gruyter, 275.

2 Elisabeth Strasser, *Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 17.

https://doi.org/10.1515/9783110604955-002

tionen von Migration heben die Bewegung und den Wechsel hervor, unterscheiden sich aber „in Bezug auf die Verwendung und Betonung der Kriterien von zurückgelegter Entfernung, von zeitlicher Dimension, inwieweit der Unterschied zwischen Herkunfts- und Zielregion betont wird und schließlich nach der Aufenthaltsdauer“,[3] eine wichtige Einteilung unterscheidet zwischen *permanenter/dauerhaften*, *temporärer/begrenzter* und *zirkulärer Migration* oder *Pendelmigration*.[4]

Migration scheint so alt zu sein wie die Menschheit selbst,[5] doch in den letzten Jahrzehnten haben internationale Migrationen stark zugenommen. Gemäß den Vereinigten Nationen, „an international migrant is defined as any person who changes his or her country of usual residence“.[6] Dieselbe Quelle unterscheidet zwischen „long-term migrants“, welche sich für länger als zwölf Monate in einem fremden Land niederlassen, und „short-term migrants“: „persons who move to a country other than that of their usual residence for a period of at least 3 months but less than a year (12 months) except in cases where the movement to that country is for purposes of recreation, holiday, visits to friends and relatives, business, medical treatment or religious pilgrimage“.[7] Weitere Kategorisierungen teilen Migranten in „freiwillige“ und „erzwungene“; „politisch motivierte“ und „wirtschaftlich motivierte“; „legale“ und „illegale“ bzw. „irreguläre“; und nicht letztlich „low skilled“ und „high skilled“ ein.[8]

Der Gesamtanteil der internationalen Migranten an der Weltbevölkerung ist zwischen 1990 und 2010 von 2,9 auf 3,1 Prozent gewachsen, in absoluten Zahlen sind es 58 Millionen mehr registrierte Migranten.[9] Diese Zahl umfasst nicht alle registrierten internationalen Bewegungen von Individuen. Durch Einbürgerung in das Zielland geht der Migrantenstatus verloren, somit fallen aus dieser Gruppe jene heraus, die die Staatsbürgerschaft des neuen Landes angenommen haben. Die zweite oder dritte Generation sind ebenfalls keine

3 Ebd., 17.
4 Ebd., 18.
5 Ebd., 15.
6 United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Statistics Division, *Recommendations on Statistics of International Migration, Revision 1*, Statistical Papers Series M, No. 58, Rev. 1, 1998, New York: United Nations, 17, auf: http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/SeriesM_58rev1E.pdf, zuletzt gesehen am 30. 06. 2014.
7 Ebd., 18.
8 E. Strasser, 2009, 19 f.
9 United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *International Migration Report 2009: A Global Assessment* (United Nations, ST/ESA/SER.A/316), 2011, New York: United Nations, xviii f., auf: http://www.un.org/esa/population/publications/migration/WorldMigrationReport2009.pdf, zuletzt gesehen am 11. 11. 2013.

Migranten, sondern werden „Personen mit Migrationshintergrund“ genannt – diese Bezeichnung hebt hervor, dass sie oft nicht zu hundert Prozent assimiliert sind.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Migration ist viel jünger als die Migration selbst. Erste Untersuchungen des Phänomens stammen aus dem 18. Jahrhundert;[10] das Geburtsjahr der Migrationsforschung wird auf das Jahr 1885 festgelegt.[11] Die Geschichte des Faches kennzeichnet viele Phasen, die durch entsprechende sozialwissenschaftliche Migrationsansätze charakterisiert sind.[12] Heute betrachtet man Migrationen als „komplexe soziale Prozesse, die sowohl die migrierenden und nicht-migrierenden Personen betreffen als auch die Gesellschaften und Orte, in und zwischen denen sich die Menschen bewegen“.[13]

Nicht nur zahlenmäßig oder quantitativ hat aber die Migration zugenommen, sondern die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen der letzten Jahrzehnte haben auch die Komplexität des Phänomens Migration deutlich gesteigert. Entsprechend wird von einem Paradigmenwechsel in der Migrationsforschung in den frühen 1990er Jahren gesprochen, in dem „historische, globale, transnationale, politische Prozesse und Aspekte“, wie auch die Beziehungen zwischen „Aufnahmeland“ und „Herkunftsland“ viel stärker berücksichtigt wurden.[14]

Ludger Preis fasst den Wandel innerhalb des Faches wie folgt zusammen:

> Die klassische Migrationsforschung war auf die folgenden beiden Fragen fixiert: Wer wandert warum von einem nationalstaatlichen Container in einen anderen? Mit welchen Folgen für die Migranten sowie für die Ankunfts- und Herkunftsregionen bzw. -gesellschaften ist dies verbunden? Die neuere Migrationsforschung wirft hingegen ganz andere Fragen auf: In welchen sich wie verändernden und perpetuierenden Formen wandern unterschiedliche Typen von Migranten? Welche neuen, transnationalen sozialen Wirklichkeiten werden dadurch konstruiert?[15]

10 Christa Markom, *Geschichte der Migrationsforschung: Interdisziplinäre Verflechtungen*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 30.

11 Ebd., 31.

12 Zur Geschichte der Migrationsforschung siehe ebd., 29 ff.

13 E. Strasser, 2009, 15.

14 Markom, 2009, 45.

15 Ludger Pries, *Internationale Migration*, 2001, Bielefeld: transcript Verlag, 53.

2.1.2 Transnationalismus oder die Vorrangigkeit der plurilokalen Verbindungen

Wie schon angedeutet, nehmen der Begriff *Transnationalismus* und seine Derivate eine bedeutende Stellung in der neueren wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Thema Migration ein. Eine Kritik an der klassischen Migrationsforschung ist, dass sie Migration viel zu sehr als einmaliges zielgerichtetes Phänomen betrachtet, welches zwar eine oft schwierige Entwurzelung voraussetzt, dann aber die volle Integrierung in das neue Land beabsichtigt und mit der Einbürgerung als abgeschlossen betrachtet werden kann. Migranten bleiben weiterhin sowohl mit dem Herkunfts-, als auch mit dem Aufnahmeland verbunden und sind in beiden Räumen involviert.[16] Transnationale Studien, die sich seit den 1990er Jahren als neues Forschungsgebiet entwickelt haben, wollen dieser Einsicht gerecht werden, indem sie „verstärkt auf Handlungsfähigkeit der MigrantInnen abzielen und auf innovative soziale Praktiken aufmerksam machen".[17] Transnationalismus wurde definiert als „multiple ties and interactions linking people or institutions across the borders of nation states".[18] Der Blickwinkel wird also auf Netzwerke und Verbindungen jeder Art gerichtet, und es wird hervorgehoben, „dass MigrantInnen neue soziale Räume über geographische, kulturelle und politische Grenzen hinweg erschließen und dabei vielfältige Beziehungen aufbauen".[19]

Die Anfänge der Erforschung transnationaler Verbindungen setzen schon Gabriel Sheffer und seine Mitverfasser im Jahr 1986, in dem für die weitere Forschung grundlegenden Sammelband *Modern Diasporas in International Politics*.[20] In seiner Einführung schreibt der Herausgeber:

> This volume is ambitious in scope. Its intention is to contribute meaningfully and systematically to a new field of study: the study of networks created by ethnic groups which transcend the territorial state. More specifically, this volume focuses on the role of trans-state networks developed by historical and particularly by modern diasporas, as well as on the various influences of these networks on international politics. Generally speaking, trans-state networks are structured connections established by groups, institutions and corporations across national and state boundaries, that evoke loyalties and

16 Sabine Strasser, *Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und „Super-Diversität"*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 73.

17 Ebd., 73.

18 Steven Vertovec, *Conceiving and Researching Transnationalism*, in: Ethnic and Racial Studies, 22 (1999), London: Routledge, 447.

19 Markom, 2009, 46.

20 Gabriel Sheffer (Hg.), *Modern Diasporas in International Politics*, 1986, London: Croom Helm.

> solidarities inconsistent with and sometimes even contradicting the traditional allegiances to territorial states.[21]

Transmigrants unterscheiden sich von Migranten im traditionellen Sinn „nicht nur durch die Vervielfältigung und Aufrechterhaltung der sozialen Beziehungen zu ihren Herkunftsgesellschaften, sondern bilden neue Zugehörigkeiten und Identitäten in transnationalen sozialen Räumen aus".[22] Es geht also um „mehrfache lokale Einbindungen",[23] wobei die Verbindung Grenzen überwindet. Im Gegensatz zu globalen Theorien und Kosmopolitanismus „sind die transnationalen Migrationsforschungen in den Nationen verankert",[24] d. h. sie berücksichtigen die nationalen Kontexte, zwischen denen sich die Akteure bewegen, im Bewusstsein dessen, dass transnationale Identitäten nicht losgelöst von sozialen Realitäten und geographischen Gegebenheiten existieren können.[25]

Wichtig ist festzuhalten, „dass die von internationalen Migranten strukturierten communities nicht nur Extensionen ihrer Herkunftsgemeinden sind, sondern dass durch die sozialen Praktiken, Symbolsysteme und die materielle Kultur der internationalen Migranten ein qualitativ neuer Typus von Migration, die Transmigration, und neue pluri-lokale soziale Räume entstehen. Diese neuen transnationalen sozialen Räume bauen auf den Gegebenheiten der Herkunfts- und denen der Ankunftsregionen auf, sie situieren sich in und zwischen beiden und verbinden diese miteinander".[26]

Transnational agieren nicht nur einfache Migranten, sondern v. a. Konzerne, Unternehmen, Institutionen. Ursprünglich wurde Transnationalismus mit dem globalen Einfluss starker wirtschaftlicher Akteure in Verbindung gesetzt. In dem 1998 zum ersten Mal erschienenem Sammelband *Transnationalism from Below* wollen die Herausgeber Michael Peter Smith und Luis Eduardo Guarnizo[27] auch auf die transnationalen Grassroot-Initiativen aufmerksam machen. Ihnen zufolge wird unterschieden zwischen Verbindungen und Netzwerken „from above" (generiert durch Staaten, supranationale Institutionen wie die UNO, der IWF, die Weltbank und verschiedene NGOs,[28] aber auch durch

---

21 Gabriel Sheffer, *A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics*, in: Gabriel Sheffer (Hg.), Modern Diasporas in International Politics, 1986, London: Croom Helm, 1.
22 S. Strasser, 2009, 75.
23 Ebd., 88.
24 Ebd., 80.
25 Ebd., 88.
26 Pries, 2001, 51.
27 Michael Peter Smith / Luis Eduardo Guarnizo (Hg.), *Transnationalism from Below*, 7. Aufl., 2007, New Brunswick / London: Transaction Publishers.
28 Luis Eduardo Guarnizo / Michael Peter Smith, *The Locations of Transnationalism*, in: Michael Peter Smith / Luis Eduardo Guarnizo (Hg.), Transnationalism from Below, 7. Aufl., 2007, New Brunswick / London: Transaction Publishers, 7.

multinationale Unternehmen, Militärkörper, Medien, supranationale politische Bewegungen oder durch „the Catholic and evangelical churches with a worldwide reach“[29]) und „from below“ (einzelne Migranten, kleine Firmen, einige NGO-s und gemeinnützige Einrichtungen, ökologische Bewegungen, Menschenrechtsgruppen, Heimatverbände[30]).

Smith und Guarnizo gehen von der makroökonomischen Perspektive aus, die den Transnationalismus von oben mit dem „globalen Kapitalismus“, der „Kontrolle und Herrschaft durch das Kapital und die Nationalstaaten“[31] verbindet. Diese Akteure versuchen, „to construct a global neoliberal contextual space [...], to regulate transnational flows of capital, trade, people, and culture“.[32] Die Transnationalisierung von unten betrifft die „Arbeitnehmerseite“ und ihre Verbindungen,[33] diese sind für die Autoren des Sammelbandes ein Ergebnis der „survival strategies“ von „specific collectivities – local households, kin networks, elite fractions, and other emergent local formations – which actively pursue transnational migration to create and reproduce another kind of transnational social space, the ‘trans-locality’“.[34] „In contradistinction to the homogenizing and elitist forces of ‘transnationalism from above’, ‘transnationalism from below’ generates multiple and counter-hegemonic powers among non-elites“,[35] wird im selben Band notiert. Ihre Unterscheidung der zwei Formen von Transnationalismus hat sich bewährt und gilt auch losgelöst von der sozioökonomischen Perspektive des Sammelbandes. Die Transnationalisierung kann aber ebenso als ein Phänomen betrachtet werden, das „quer zu den beiden Wirklichkeitsbereichen von internationaler Migration und internationalen Wirtschaftsunternehmen“ verläuft und in gewisser Hinsicht diese sogar vereint.[36]

Ausgehend von den Feststellungen, dass „much of the literature compares only macro- against micro-level cross-border phenomena and actors“,[37] und

---

29 Jorge Duany, *Blurred Borders. Transnational Migration between the Hispanic Carribean and the United States*, 2011, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 22.

30 Ebd., 22.

31 Pries, 2001, 52.

32 Guarnizo / Smith, 2007, 7.

33 Pries, 2001, 53.

34 Guarnizo / Smith, 2007, 6 f.

35 Sarah J. Mahler, *Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism*, in: Michael Peter Smith / Luis Eduardo Guarnizo, Transnationalism from Below, 7. Aufl., 2007, New Brunswick / London: Transaction Publishers, 67.

36 Pries, 2001, 53.

37 Sarah J. Mahler / Katrin Hansing, *Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami*, in: Latin American Perspectives, 2005, 32 (1), 123.

dass „most people operate in and expand a very thick middle ground that links individuals to institutions“,[38] schlagen Sarah J. Mahler und Katrin Hansing vor, auch von einem „transnationalism of the middle“ zu sprechen. Dieser bezieht sich auf „agency that is more actor-oriented and incorporates multiple social, temporal, and spatial scales, particularly those that articulate macro- and micro-forces and actors“, er „can bridge the global and the local and transnationalism from above with transnationalism from below“.[39] Diesen sehen sie z. B. in transnationalen religiösen Praktiken zwischen Cuba und Miami realisiert,[40] welche verschiedene Niveaus des kirchlichen Engagements vereinen.[41] Nick Clarke sieht die Mitte des Transnationalismus einfach durch jene realisiert, die aus nichtökonomischen Gründen migrieren: „writings on transnationalism tend to focus on either the high end of the labor market – high skilled economic migrants – or the low end – low skilled economic migrants. And so they neglect a significant proportion of the world’s transnational population: people in the middle, often motivated to cross borders by non-economic concerns“.[42] Er gibt als Beispiel „Backpackers“, genauer gesagt „working holiday makers“, d. h. junge Leute, die sich für eine Zeitspanne von bis zu zwölf Monaten in einem fremden Land niederlassen, um zu arbeiten, zu besichtigen und Erfahrungen zu machen.[43] Michael Peter Smith fügt eine weitere Kategorie hinzu: „‘middling transnationalism’ focuses on the transnational practices of social actors occupying more or less middle class or status positions in the national class structures of their countries of origin, like skilled workers or working holiday-makers who spend extended periods abroad living transnational everyday lives“[44] – der Transnationalismus der Mitte wäre demnach jener, der von Angehörigen der Mittelschicht realisiert werde.

Transnationalismus wurde definiert als „die mehrfache, multidimensionale und kontinuierliche Verbindung zwischen Menschen, um soziale, ökonomische, religiöse oder politische Interessen durch die Einbeziehung mehrerer Orte zu lösen“.[45] Derartige Verbindungen verfügen also über eine Intentionali-

38 Ebd., 128.
39 Ebd., 123.
40 Ebd., 121 ff.
41 Ebd., 134 ff.
42 Nick Clarke, *Detailing transnational lives of the middle: British working holiday makers in Australia*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2005, 31(2), 308.
43 Ebd., 308 ff.
44 Michael Peter Smith, *Transnational Urbanism Revisited*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2005, 31 (2), auch auf: http://hcd.ucdavis.edu/faculty/webpages/smith/articles/Tranationalism_revisited.pdf, zuletzt gesehen am 25. 06. 2014, 15.
45 S. Strasser, 2009, 89.

tät, die in verschiedenen Nuancen gefärbt sein kann. „Transnationale Prozesse können auch selbst Nationalismen hervorbringen. Bewegungen über nationale Grenzen hinweg können somit sowohl befreiende Ordnungen nach sich ziehen als auch zu Vereinnahmungen und Vereinheitlichungen führen".[46] Differenzierte Analysen sind erforderlich, die „Transnationalismus weder feiern noch verdammen, sondern sich mit globalen Faktoren und lokalen Auswirkungen auseinandersetzen".[47]

2.1.3 Diaspora oder eine neue Reflexivität gegenüber der Migrationserfahrung

Diasporastudien setzen im Vergleich zur Migrationsforschung einen unterschiedlichen Akzent; der Begriff *Diaspora* bezieht sich des Weiteren auf ein teilweise anderes Segment der Bevölkerung. Auch dieser Begriff hat in den letzten Jahren einen neuen Inhalt bekommen, wie er seit den 1990er Jahren wissenschaftlich reflektiert wird. 1986 machen in dem schon zitierten Band Gabriel Sheffer und seine Mitautoren den Anfang; Sheffer definiert moderne Diasporas als „ethnic minority groups of migrant origins residing and acting in host countries but maintaining strong sentimental and material links with their countries of origin – their homelands".[48] Seit 1991 erscheint die Zeitschrift *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*, welche die Theoriebildung für dieses Thema wesentlich geprägt hat. Schon die erste Nummer bietet zwei grundlegende Artikel: die Einführung von Khachig Tölölyan,[49] der Gründer und Herausgeber der Zeitschrift und eine Leitfigur in der Diasporaforschung,[50] sowie ein „path-breathing article"[51] von William Safran[52] – auf beide werde ich noch näher eingehen. Die Lancierung der Zeitschrift wird selbst als „sign that a revitalized concept of diaspora had arrived"[53] betrachtet.

46 Ebd., 80.
47 Ebd., 80.
48 Sheffer, 1986, 3.
49 Khachig Tölölyan, *The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface*, in: Diaspora: a Journal of Transnational Studies, 1991, 1 (1), 3–7.
50 http://www.migration.ox.ac.uk/odp/pdfs/BioKhachforWeb.pdf, zuletzt gesehen am 30. 05. 2014.
51 Robin Cohen, *Preface to the Second Edition*, in: Robin Cohen, Global Diasporas. An Introduction, 2nd edition, 2008, London: Routledge, xiv.
52 William Safran, *Diasporas in Modern Societies*, in: Diaspora: a Journal of Transnational Studies, 1991, 1 (1), 83–89.
53 Cohen, 2008, xiv.

Etymologisch wird *Diaspora* auf das griechische Verb „diaspeirein" zurückgeführt,[54] auf Deutsch „zerstreuen". Tölölyan führt die etymologische Deutung noch einen Schritt weiter, er verweist auf die proto-indoeuropäische Konsonantenfolge „spr", welche auch in „spore, sperm, spread, disperse" wiederzufinden ist;[55] die ursprüngliche Bedeutung des Diasporischen demnach „required rupture, scattering and reproduction", „violence to the parent body" und das Entstehen einer neuen Gemeinde „whose collective identity was the 'true' progenity of the old polity".[56]

Diaspora setzt also eine Leidenserfahrung und eine Neugründung voraus und wurde primär mit der jüdischen, sekundär mit der griechischen oder armenischen historischen Erfahrung in Verbindung gesetzt.[57] Heute werden als Diasporas ethnische Gruppen jeder Herkunft bezeichnet, „die pluri-territorial und jenseits von Nationalstaaten organisiert sind und transnationale oder translokale soziale, ökonomische oder auch politische Netzwerke haben".[58] Die jüdische Diaspora bleibt der „ideal type", die anderen aktualisieren Aspekte der definitionsprägenden Situation.[59] Gemeinsam ist den neuen und den früheren exemplarischen Diasporas, dass sie sich zentral mit der Frage des Überlebens als Gruppe bei gleichzeitiger Anpassung an ihr neues Umfeld beschäftigen.[60]

Die Leidens- oder, genauer gesagt, Opfererfahrung verliert an Zentralität, die sie bei der ursprünglichen Diaspora hatte. Robin Cohen theoretisiert Typen von Diasporas; die „victim diaspora" ist nur ein solcher Typ neben den „labor diasporas", „trade diasporas", „imperial diasporas" und den „cultural diasporas".[61] In der 2. Auflage seines Buches umschreibt er den letzteren Typ als „deterritorialized diasporas", eine Gruppe, der auch die religiösen Diasporas zugeordnet werden, und zu der er vermerkt: „the expressions 'hybrid', 'cultural' and 'post-

---

54 Vertovec, 2008, 275.

55 Khachig Tölölyan, *Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment*, in: Diaspora: a Journal of Transnational Studies, 5 (1), 1996, 10.

56 Ebd., 11.

57 Ebd., 11 ff. Siehe auch Martin Baumann, *Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison*, in: Numen, 47 (3), 2000, 315 ff; Ulrike Davis-Sulikowski / Stefan Khittel / Martin Slama, *Migration, Diaspora und postkoloniale Zugehörigkeiten: Identitäten, Grenzen, Verortungen*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 95. Siehe auch Vertovec, 2008, 277, oder Vertovec, 2008, 275 ff.

58 Davis-Sulikowski u. a., 2009, 95.

59 Safran, 1991, 84 ff.

60 J. D. Cohen Shaye / Ernst S. Frerichs, 1993, nach Vertovec 2008, 277. Siehe auch Davis-Sulikowski u. a., 2009, 95.

61 Robin Cohen, *Global Diasporas. An Introduction*, 1. Aufl., 1997, London: Routledge, x.

colonial' also are linked to the idea of deterritorialization without being synonymous".[62]

„Where once were dispersions, there now is diaspora",[63] ist eine viel zitierte Aussage Tölölyans. Der begriffliche Wandel ist für ihn „the result of change in the politics of discursive regimes as well as the product of extra-discursive phenomena".[64] „Non-diasporic or not-yet-diasporic dispersions lacked either the material resources, the sociopolitical infrastructure, or the discursive incentiveness to represent themselves as diasporas".[65] Tölölyan unterscheidet zwischen „Ethnischem" und „Diasporischem", indem er hervorhebt, dass sich nur jene ethnische außerhalb der Grenzen des eigenen Nationalstaates lebende Gruppe Diaspora nennen kann, welche es schafft „to act in consistently organized ways to develop an agenda for self-representation in the political or cultural realm, either in the host land or across national boundaries".[66] Fehlen diese Charakteristika, so kann man laut Tölölyan nicht von einer Diaspora, sondern nur von einer „Ethnie" sprechen.[67]

Die Schritte, die zur Neubewertung des Diasporabegriffes führten, stellt u. a. Martin Baumann[68] ausführlich vor. Mitte der 1960er Jahren wurde der Begriff in den Afrikanischen Studien übernommen, später wurde seine Verwendung generalisiert, nachdem die ethnische und religiöse Diversität der westlichen Nationalstaaten durch „new immigration laws or labor recruitment schemes [...], migration to former colonial power states and flight of millions of refugees" gesteigert wurde.[69] Der Bedarf nach einem neuen Begriff jenseits vom *Migranten* und seiner Wortfamilie ergab sich jedoch, als klar wurde, dass die neuen Migranten weder sich assimilieren noch remigrieren, sondern in der neuen Umgebung ihre eigenen sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten rekonstruieren und institutionalisieren.[70] Der Begriff *Diaspora* „seemed perfect to sociologically capture the group-related institutionalization and the evolving multicultural society", bei gleichzeitiger „emotionladen connotations of uprootedness, precariousness and homesickness".[71]

---

62 R. Cohen, 2008, 18.
63 Tölölyan, 1996, 3.
64 Ebd., 3.
65 Ebd., 3.
66 Ebd., 16 f.
67 Ebd., 16 ff.
68 Baumann, 2000, 320 ff. Siehe auch Tölölyan, 1996, 19 ff.
69 Baumann, 2000, 313.
70 Ebd., 313 f.
71 Ebd., 314.

Definitionen für *Diaspora* beinhalten in der Regel die Idee der freiwilligen oder unfreiwilligen Migration aus dem Heimatland in mehrere Fremdgebiete. Hier wird das Bewusstsein der kollektiven Identität aufrechterhalten, oft durch Idealisierung oder Mythisierung der Heimat, ihrer Kultur, ihrer Geschichte usw. Aktive Beziehungen zum Herkunftsland, aber auch zu Mitgliedern derselben Diaspora in anderen Ländern werden aufrechterhalten. Das Verhältnis zum Aufenthaltsland ist durch Spannungen geprägt, diese können zu Konflikten führen, mögen aber auch Quelle eines toleranten, schöpferischen, bereichernden Lebens in der Gastgesellschaft werden.[72] John R. Hinnells weist darauf hin, dass eine diasporische Gruppe „is not only away from the old country, but is also a minority phenomenon".[73] Auch der organisierte, institutionelle Charakter[74] und die Anbindung an transnationale Netzwerke[75] sind wichtige Aspekte der heutigen Diasporas.

Dieser Linie folgend wird in der Fachwelt großer Wert darauf gelegt, dass die unter dem Begriff *Diaspora* vereinte Gruppe einen Sinn für die eigene kollektive Identität und ein Maß an gemeinschaftlicher Kohäsion bewahrt.[76] Eine *diaspora consciousness* – der später maßgebende Begriff erscheint schon bei Elazar 1986;[77] Safran verwendet ihn in seiner Studie dreizehn Mal[78] – die oft in Verbindung mit einem „homeland myth"[79] gesetzt wird, prägen das Bild. Diaspora, Heimatland und Gastland bilden ein triadisches Verhältnis,[80] dessen Auswirkungen von der individuellen bis zur politischen Ebene reichen. Kulturelle Elemente rücken somit ins Zentrum, denn die Eigenidentität einer solchen Gruppe konstruiert sich ständig in einem dynamischen Prozess zwischen Adaptation an den neuen Kulturkreis und Konservation der mitgebrachten Werte. Somit spielen Kultur und interkultureller Austausch eine wesentliche Rolle in jedem diasporabezogenen Geschehen. Fragen der eigenen Identität erlangen ebenfalls eine zentrale Bedeutung, wobei diese Identität plural sein kann und konstruiert erscheint.[81]

---

72 Safran, 1991; R. Cohen, 1997, übernommen von Vertovec 2008, 278f; Davis-Sulikowski u. a., 2009, 96 f.

73 John R. Hinnells, *The Study of Diaspora Religion*, in: John R. Hinnells (Hg.), The Penguin Handbook of the World's Living Religions, 2010, London: Penguin, 688.

74 Davis-Sulikowski u. a., 2009, 97.

75 Ebd., 95 ff.

76 J. D. Cohen Shaye / Ernst S. Frerichs, 1993, nach Vertovec, 2008, 277.

77 Daniel J. Elazar, *The Jewish People as the Classic Diaspora: A Political Analysis*, in: Gabriel Sheffer (Hg.), Modern Diasporas in International Politics, 1986, London: Croom Helm, 250.

78 Safran, 1991, 86 ff.

79 Ebd., 89 ff.

80 Sheffer, 1986, 1; Safran, 1991, 92.

81 Davis-Sulikowski u. a., 2009, 99.

Das neuerdings zu beobachtende Aufblühen der Diasporadiskurse ist eng mit der Entwicklung der Globalisierungstheorien und des Postmodernismus verbunden[82] Die Globalisierung führt zu Prozessen der kulturellen Homogenisierung; die Kehrseite der Medaille ist aber die Verteidigung der partikulären Identitäten. Die zwei Vorgänge sind unter den Bezeichnungen „Hybridität" und „Ethnizität" bekannt: das erste Wort umschreibt „the fusion and intermixture of cultures", das zweite benennt „the reassertion of cultural distinctiveness".[83] Die Globalisierung führt auch zur Entterritorialisierung und Wesensveränderung der Kultur, weil die Kultur nicht mehr an Orte gebunden ist, sondern mit den Menschen wandert und sich mit dem Menschen wandelt, so wie es v. a. von postmodernen Autoren hervorgehoben wird.[84]

Kultur ist an Kontexte gebunden: „to say the same thing in a new context is always to say something different".[85] Migranten leisten in kultureller Hinsicht einen Übersetzungsprozess, denn kulturelle Inhalte lassen sich nicht schlicht transponieren, sondern müssen im neuen Raum neu geschaffen werden. Es ist ein schöpferischer Prozess, der zu neuen Inhalten führt. Es gibt aber auch in diesem Fall eine Kehrseite der Medaille: Walter Benjamin spricht von einem Widerstandselement in diesem Translationsprozess, „that element in a translation which does not lend itself to translation".[86] Dieses Element kann von Migranten neu gewichtet, gepflegt und verstärkt als Merkmal der eigenen Identität stilisiert werden. *Tradition and translation* ist der Titel eines Essays von Alasdair MacIntyre,[87] und das Wortpaar hat sich als Designat von zwei entgegengesetzten aber miteinander verbundenen, im Kontext von Migration und kultureller Adaptation entstehenden Wirklichkeiten etabliert.[88]

Diasporathemen sind auch mit postkolonialen Diskursen verwandt,[89] die auf „widerständiges, anti-hegemoniales Denken und Handeln"[90] hinzielen. Aus der Befruchtung durch die Postkolonialismusforschung entstehen neue Begriffe, welche die Diasporaerfahrung adäquater zum Ausdruck bringen: „ein

---

82 Sean McLoughlin, *Migration, diaspora and transnationalism. Transformations of religion and culture in a globalizing. age*, in: John R. Hinnels (Hg.), The Routledge Companion to the Study of Religion, 2005, London: Routledge, 533.

83 S. Hall, in: ebd., 533.

84 Ebd., 533 f.

85 Gerd Baumann, 1996, 1999, in: McLoughlin, ebd., 539.

86 Walter Benjamin, in: Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 1994, London: Routledge, 224.

87 Bhabha, 1994, 225.

88 Mehr dazu in Bhabha, 1994, 212 ff.

89 Davis-Sulikowski u. a., 2009, 93 ff.

90 Ebd., 94.

solcher Begriff ist *belonging* (Zugehörigkeit oder Zusammengehörigkeit), der die Selbst-Verortung, den ideellen und materiellen wie auch den emotionalen Zusammenhang zwischen Ort und Identität, kollektivem oder individuellem Bezugssystem ausdrückt“.[91]

Eine Diaspora ist demnach nicht nur „a social form“, sondern auch „[a] type of consciousness“ und „a mode of cultural reproduction“.[92] Das schon bei Safran vorhandene Konzept des diasporischen Bewusstseins wurde von postmodernen Autoren intensiv valorifiziert, es drückt eine von ihnen nachempfundene spezifische Sensibilität aus, eine Charakteristik derer, die zwischen einem „Hier“ und einem „Dort“ zerrissen sind.[93] „Diasporicity“, schreibt Phil Cohen, „is a narrative construction placed upon events, a particular way of mapping territories of meaning, traversed by the experience of migration and settlement, through a strategy of remembrance entailed in long-term principles of hope“.[94] *From roots to routes* nennt Phil Cohen ein Unterkapitel seines Aufsatzes,[95] in dem er erklärt, wie die postmodernen Autoren das Gefühl der Entwurzelung kulturell valorifizieren. Zentral ist für sie die Frage der Liminalität,[96] die den Waisenstatus mit der Freiheit von Zwang und Einschränkungen vereint[97] und zu schöpferischen Ausdrucksformen führt, weit entfernt von der Lobpreisung der harmonisierenden Politik eines Nationalstaates oder der Toleranz in einer multikulturellen Gesellschaft.[98] „Stateless power“[99] emergiert in Diasporakonstellationen und fordert die Hegemonie des Nationalstaates heraus. In romantisierender Tendenz wird manchmal sogar die „final dissolution of the nation-state and/or western-civilization-as-we-know-it“[100] angekündigt. Damit sind wir aber wieder bei postkolonialen Themen angelangt.[101] Postmodernismus, Postkolonialismus und der Diaspora-Diskurs sind ineinander verflochten:

> Diaspora has arisen as part of the postmodern project of resisting the nation-state, which is perceived as hegemonic, discriminatory and culturally homogenizing. The alternative

91 Ebd., 95.
92 Vertovec, 2008, 279.
93 Baumann, 2000, 324.
94 Phil Cohen, *Rethinking the Diasporama*, in: Patterns of Prejudice, 1999, 33(1), 9.
95 Ebd., 17.
96 „Übergangsphase zwischen Ritualen, in welcher der Betreffende keinen sozialen Status besitzt“. Siehe http://dict.leo.org/#/search=liminality&searchLoc=0&resultOrder=basic&multiwordShowSingle=on, zuletzt gesehen am 19. 05. 2014.
97 P. Cohen, 1999, 17.
98 Ebd., 17 ff.
99 Tölölyan, 1996, 3, 7, 22.
100 P. Cohen, 1999, 18.
101 Ebd., 19.

> agenda – now often associated with the notion of diaspora – advocates the recognition of hybridity, multiple identities and affiliations with people, causes and traditions outside the nation-state of residence.[102]

Die Herausforderung des Nationalstaates betrifft nicht nur das Residenzland, sondern auch das Ursprungsland. „Nation-state / assimilationist ideologies" werden gleichfalls angefochten wie auch „indigenous, and especially autochthonous, claims".[103] Diasporische Identität hält zusammen „roots" und „routes" und braucht einen Ausgleich zwischen den beiden; Diaspora „involves dwelling, maintaining communities, having collective homes away from home".[104]

Doch nicht nur der Nationalstaat wird in Frage gestellt, sondern auch Konzepte wie *Heimat* und *Diaspora* können ihre fixe Bedeutung verlieren. Das statische Heimatland-Diaspora-Paradigma stand als Basis der traditionellen Diasporaforschung, welche davon ausging, dass Migranten zwischen zwei Welten zerrissen seien, zwischen der verlorenen, vermissten und oft idealisierten Heimat und dem Gastland, wo sie mit unerwarteten Problemen konfrontieren würden. Dieses Paradigma erwies sich aber als zu starr, um den verschiedenen Erfahrungen der Migration gerecht zu werden. Axel argumentiert, dass sich „Heimat" aktiv durch die Diasporaerfahrung konstituiert.[105] Weingrod und Levy zeigen, dass unter bestimmten politischen und historischen Bedingungen das Verhältnis zwischen den beiden Aufenthaltsorten „much more challenging and ambiguous"[106] sei:

> Indeed, 'returning home' may itself set off processes in which some of those who have returned also find themselves to be living in a diaspora. The same place can, at various times and for different groups of persons, be both homeland and diaspora. [...] Homelands, in short, are complex places in which new attachments continue to be constructed: Return is not the end of the story, but rather another beginning that develops new contents and new directions.[107]

Safran spricht auch von einer „primary diaspora", die man wie eine Heimat idealisieren kann, nachdem man von dort in eine weitere Diaspora gezogen ist.[108] Orte wie Ursprungsland und weitere Aufenthaltsorte können also sowohl

102 Vertovec, 2008, 277 f.
103 James Clifford, *Diasporas*, in: Cultural Anthropology, 1994, 9 (3), 308.
104 Ebd., 308.
105 Brian Keith Axel, *The Nation's Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a 'Sikh Diaspora'*, 2001, Durham: Duke University Press, 11.
106 Alex Weingrod / André Levy: *Paradoxes of Homecoming: The Jews and Their Diasporas*, in: Anthropological Quarterly, 2004, 79 (4), 694.
107 Ebd., 709 f.
108 Safran, 1991, 88.

eine heimatliche, wie auch eine diasporische Dimension haben. In einem komplexen Prozess der Auseinandersetzung mit eigenen subjektiven Erfahrungen werden diese als Heimat oder Diaspora stilisiert.

Auf der kollektiven Ebene ist es heute zunehmend schwierig, von einer reinen Diaspora oder einer reinen indigenen Bevölkerung zu sprechen. Clifford verwendet den Begriff „tribal“ um jene Gruppen zu bezeichnen, „who claim natural or first-nation sovereignty […] peoples who deeply belong in a place by dint of continuous occupancy over an extended period“;[109] er verortet diese am autochthonen Ende eines Spektrums der indigenen Bindung. Diasporizität ist demnach eine Frage der Abstufung: „In the late 20th century, all or most communities have diasporic dimensions (moments, tactics, practices, articulations). Some are more diasporic than others“.[110]

2.1.4 Gruppenüberlappungen und Unterschiede

„Diasporas arise from some form of migration, but not all migration involves diasporic consciousness; all transnational communities comprise diasporas, but not all diasporas develop transnationalism“,[111] schreibt Vertovec in seinem viel zitierten Artikel *Religion and Diaspora*. Es handelt sich um verwandte Begriffe[112] und um Gemeinschaften, die nicht scharf voneinander getrennt werden können. Deshalb soll im Folgenden mehr zu den Trennlinien zwischen den Gruppen wie auch zu den Schnittmengen gesagt werden.

Migranten und Diaspora-Mitglieder sind zwei sich teilweise überlappende Gruppen, jedoch gibt es bleibende Unterschiede, was die Zugehörigkeit betrifft. Wie schon erwähnt, geht der Migrantenstatus mit der Einbürgerung verloren, aber die zahlreichen integrierten Bürger mit Migrationshintergrund können weiterhin Teil der ethnischen Diaspora ihres Ursprungslandes bleiben, sofern sie es auch vor der Einbürgerung waren. Umgekehrt führt nicht jede Migration zur Bildung einer Diaspora:[113] Ausnahmen sind sowohl die Binnenmigrationen als auch jene internationale Mobilitäten, die nicht zu einer organisierten gemeinschaftlichen, sich mit Fragen der eigenen Identität, der Kontinuität versus Adaptation beschäftigenden Form führen.

Auch um die Transnationalen und die sogenannten „Diasporisten“ gibt es sowohl Vereinendes wie auch Unterscheidendes. Khachig Tölölyan nennt Dias-

109 Clifford, 1994, 310.
110 Ebd., 310.
111 Vertovec, 2008, 282.
112 „intuitively linked […] But linked does not mean synonymous“. Ebd., 281.
113 Davis-Sulikowski u. a., 2009, 93.

poras „the exemplary communities of the transnational moment“[114] und spricht von einer „discursive complicity“ beider Gruppen beim „project of disabling the nation and its state“,[115] doch formuliert er auch die Unterschiede, mit Bezug v. a. auf dem wirtschaftlichen Transnationalismus:

> … on the one hand, transnationals appear tolerant of phenomena and concepts dear to most diasporists, like heterogeneity and mobility, while, on the other hand, they often seem nation-friendly, at least where the industrialized north is concerned. Transnationals continue to need and support certain national bases: but only as safe citadels of capital, enforcers of contracts, guarantors that the playing fields of global capital will be kept free of unwelcome local arbiters. In general, the transnationalist elites are less in need of nation-states than of ‘countries’: minimally administered spaces where local factotums supervise properly segmented labor and consumer markets, make no claim on payroll taxes in the name of national health and social security, and no attempt to guard jealously either weak and emergent indigenous industries, or local and in some ways residual cultures. Intoxicated with the ideological emancipation that follows the acceptance of invented, imagined, hybrid, mobile and trans-local identity, diasporists too easily denounce not just the more objectionable features of the nation-state but the nation-state as a whole …[116]

Ludger Pries unterscheidet in einem Vorgehen der Komplexitätsreduktion „vier Idealtypen internationaler Migration“: den Emigranten bzw. Immigranten, der sich auf Dauer als Eingewanderter in das Ankunftsland niederlässt und die volle Integration beabsichtigt; den Rückkehr-Migranten oder Remigranten, der für eine befristete Zeit migriert und danach in sein Heimatland zurückkehrt; den Diaspora-Migranten und den Transmigranten.[117] „Der Diaspora-Migrant richtet sich physisch-räumlich und vielleicht auch wirtschaftlich, aber nur bis zu einem gewissen Grade sozial und mental in der Ankunftsgesellschaft ein. Er behält gleichzeitig und auf Dauer starke sozial-kulturelle Bindungen zu seinem Herkunftsland bzw. zu seiner transnationalen ‚Mutterorganisation‘.“[118] Beim Transmigrant ist hingegen „das Verhältnis zwischen Herkunfts- und Ankunftsregion durch die Herausbildung von auf Dauer angelegten transnationalen sozialen Räumen gestaltet“.[119]

Wenn man konzeptuell Klarheit schaffen kann, so gibt es in Wirklichkeit eigentlich v. a. Mischformen; die trennenden Linien zwischen Gruppen bleiben unscharf. Anhand des Beispiels der in den USA lebenden Kubaner zeigt Tölölyan, dass eine derartige Gruppe „contains a few assimilated members

114 Tölölyan, 1991, 5.
115 Tölölyan, 1996, 5.
116 Ebd., 5 f.
117 Pries, 2001, 39.
118 Ebd., 39.
119 Ebd., 39.

identifiable only by name and kinship affiliation, but otherwise wholly inactive in and for the community; a much larger number of ethnics; a group, whose size is fervently debated, that forms an 'exile community', which is committed to the overthrow of Cuban communism and to a physical return to the island; and a diasporan fraction which is active in political and cultural representation, cares about maintaining contact with Cuba and Cuban communities in other countries [...] and re-turns, turns repeatedly towards Cuba, without actually intending a physical return".[120] Eine diasporische Fraktion ist ihrerseits „a multitiered minority, consisting of the committed, the activists, and sometimes a handful of radical activists or militants" – diese bilden eine „leadership elite" oder eine „interest group", welche einer ganzen Gemeinde den diasporischen Charakter verleiht.[121] Noch einen Schritt weiter in die Relativierung gehend, „it would be preferable to speak of individuals and communities who behave as ethnics in some spheres of life, as diasporans in others and, most importantly, who shift from one to the other: mobility is an internal as well as an external characteristic of the contemporary ethnodiaspora".[122]

2.2 Expatriates oder privilegierte Migranten: eine sozialwissenschaftlich vernachlässigte Kategorie

2.2.1 *Expatriate* – Problemstellung und Einordnung in den Migrationsstudien

Kritisiert wurde an traditionellen Migrationsstudien auch, dass sie nur die Bewegung aus einem kulturell, wirtschaftlich oder gesellschaftlich weniger entwickelten in einen stärker entwickelten Raum untersuchen, wie z. B. aus dem Dorf in die Stadt oder aus ärmeren Ländern in den reichen Westen.[123] Noch heute behandelt der überwiegende Teil der Migrationsforschung wirtschaftlich oder politisch begründete Mobilitäten mit solcher Orientierung, die eine dauerhafte Niederlassung in das Aufnahmegebiet beabsichtigen. Dies wird jedoch nicht allen migrationsbezogenen Situationen gerecht. Es gibt auch Migrationen, die nicht davon beseelt sind, durch Umzug in ein reicheres Land oder Gebiet die eigene unzulängliche wirtschaftliche oder politische Lage zu verbessern. Es gibt Migrationen mit einer umgekehrten Richtung (aus dem Westen in die Schwellenländer), mit einer unterschiedlichen Zielsetzung (wie etwa, ein

120 Tölölyan, 1996, 17 f.
121 Ebd., 18 f.
122 Ebd., 18.
123 Markom, 2009, 29 f.

Unternehmen zu entwickeln, in einer schulischen Einrichtung zu unterrichten oder zu studieren oder sich in einer indigenen Kultur zu verankern) und mit einer abgrenzbaren, wenn auch nicht immer von Anfang an festgelegten Zeitdauer.

Solche Phänomene, die nicht zum Mainstream der Migration gehören, werden viel seltener von der Fachliteratur wahrgenommen. Und dennoch sind sie für das richtige Verständnis des Migrationsgeschehens sowie für die Theoriebildung innerhalb des Faches unentbehrlich. Anne-Meike Fechter und Katie Walsh warnen zu Recht davor, dass die einseitige Fokussierung auf die Immigration in die westlichen Staaten zu einer verzerrten Definition des Migranten und zu einer unzulänglichen Beschreibung des Migrationsprozesses führt.[124]

Populär werden weiße, reiche Migranten, die sich auf Zeit in einem anderen Land niederlassen, *Expatriates* oder *Expats* genannt. *Expatriate* ist ein Fachbegriff innerhalb der Wissenschaft des internationalen Personalmanagements und bezeichnet einen Firmengesandten, der auf Zeit einen Auftrag in einem fremden Land annimmt.[125] Innerhalb der Sozialwissenschaften ist *Expatriate* aber kein Fachwort; hier ist der Begriff für den analytischen Gebrauch nicht genug präzisiert. Manchmal wird E*xpatriate* etymologisch definiert als „a person who lives outside their (sic) native country“[126] oder „any person living in a different country from where they are a citizen“.[127] Diese Definitionen bestimmen den Expatriate im weitesten Sinn des Wortes. In der Formulierung von Yvonne McNulty, „the broadest definition of an ‘expatriate’ is therefore of a person who lives outside their native country, and is physically mobile across international borders, whether for professional or personal reasons, whether for short or long periods of time, whether organizationally sponsored or not, and regardless as to whether one is crossing an ocean (‘going overseas’, as one might do from Brazil to Australia) or moving across land (‘going abroad’, as one might do from the USA to Canada)“.[128]

In den Sozialwissenschaften ist Erik Cohen mit seinem 1977 veröffentlichtem Werk *Expatriate Communities* bahnbrechend im Bereich der Expat-

124 Anne-Meike Fechter / Katie Walsh, *Examining ‘Expatriate’ Continuities: Postcolonial Approaches to Mobile Professionals*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36(8), 1198.
125 Siehe Yvonne McNulty, *What is the meanings of ‘expatriate’? Defining the construct of corporate expatriation*, Vortrag gehalten bei der U. S. Academy of Management Annual Meeting, Philadelphia, PA: 1–5 August 2014, eigenes Manuskript, 2; oder http://lexicon.ft.com/Term?term=expatriate, zuletzt gesehen am 20. 11. 2013.
126 http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/expatriate, zuletzt gesehen am 20. 11. 2013.
127 http://expatresearch.com/, zuletzt gesehen am 8. 04. 2014.
128 McNulty, 2014, 7 f.

forschung. Cohen stellt die mangelnde wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Kategorie von Migranten und die damit verbundene begriffliche Unklarheit fest: „'Expatriates' is, admittedly, a loose or 'fuzzy' term, capturing that category of international migrants who fill the gap between the tourist, on the one hand, and the semi-permanent or permanent immigrant, on the other".[129] Er systematisiert den Gebrauch des Lexems und setzt seine Grenzen:

> The term 'expatriate' will here be used to refer to those voluntary temporary migrants, mostly from affluent countries, who reside abroad for one or several of the following purposes:
> 1. Business – private entrepreneurs, representatives, managers and employees of foreign and multinational firms, foreign employees of local firms, professionals practicing abroad.
> 2. Mission – diplomatic and other governmental representatives, foreign aid personnel, representatives of foreign non-profit making organizations, military stationed abroad, missionaries.
> 3. Teaching, research and culture – academics, scientists (e.g. archeologists, anthropologists, etc.) and artists.
> 4. Leisure – owners of second homes abroad, the wealthy, the retired living abroad and other 'permanent tourists', bohemians and drop-outs.
>
> Migrant laborers and foreign students are excluded, perhaps somewhat arbitrarily, mainly because they form large groups with distinctive problems and forms of social organization; a separate body of literature deals with each of these groups.[130]

Cohen theoretisiert auf 86 Seiten verschiedene Aspekte um das Leben der Expatriates, ihr Bedürfnis nach Organisation und ihre Bereitschaft, sich auf die Kultur der Gastgesellschaft und auf eine Interaktion mit den Einheimischen einzulassen. Ausschlaggebend für die Handlungen von Expats, wie auch von Touristen und Migranten, ist laut Cohen die Erfahrung der eigenen Fremdheit (strangeness).[131] Die Mitglieder dieser drei Gruppen unterscheiden sich voneinander nach der Art, wie sie mit der eigenen Fremdheit umgehen, bzw. nach dem Maß, in dem sie sich der dominanten Umgebung aussetzen.[132] Expatriates tendieren dazu, „environmental bubbles", d. h. eigene geschlossene Gemeinden zu gründen, wobei aber nicht alle Einzelpersonen in jeder Gruppe im gleichen Maß von diesen Einrichtungen Gebrauch machen:

> Not all 'environmental bubbles', however, are alike, and not all strangers participate in them to an equal degree. Indeed, the 'environmental bubbles' of various groups of stran-

129 Erik Cohen, *Expatriate Communities*, in: Current Sociology, 1977, 24, 7.
130 Ebd., 6.
131 Ebd., 15 ff.
132 Ebd., 15.

> gers may differ on several important points: e.g. the precise nature of their ecological and institutional arrangements, the degree of their self-sufficiency, the tightness of their boundaries vis-a-vis the hosts and the social meaning of their separateness – whether they are excluded from the broader society, passively seclusive or actively practice exclusiveness toward the host population. […] The great majority of expatriates take such shelter to a very marked degree, and thus represent a type which is largely analogous to the modern 'mass tourist'. Not all expatriates, however, are able to afford such shelter or are desirous of it. Nash, for example, has pointed out that, 'Some Americans in Ciudad Condal were wealthy enough to buy a portion of their adaptation, but others, struggling to survive financially, found themselves exposed to the starker aspects of a foreign existence'. Other kinds of expatriates, such as missionaries, anthropologists, artists and bohemians actually prefer to live by themselves, outside the 'environmental bubble' of their co-patriates. […] However, when a number of such expatriates gravitate to a locality, they tend to establish a community of their own, a tendency which is also found among 'drifters'. Moreover, even those individualists who live apart may be provided with basic orientations by the enclave of their co-patriots or at least make occasional excursions into it to relieve tensions created by constant contact with a strange environment.[133]

Flüchtigkeit und der privilegierte Status in der Gastgesellschaft charakterisieren Expatriates. Die Flüchtigkeit betrifft die Mitglieder, denn die Gemeinden können auf lange Frist organisiert sein. Sie ist für die geringe Bereitschaft zur Adaptation oder zur Interaktion mit der Gastgesellschaft verantwortlich, aber sie reduziert auch die mögliche Hostilität der Gastgesellschaft gegenüber Expatriates, da diese nicht als eine Langzeitbedrohung angesehen werden.[134] Der privilegierte Status, der sich in der Position und der Vergütung widerspiegelt, versetzt Expatriates in die Nachfolge der Kolonialisten, sie repräsentieren die neokolonialen Mächte innerhalb der vormals kolonialisierten Länder.[135] Was die Gemeinden von Expatriates betrifft, identifiziert Cohen vier Variablen, nach denen sich diese unterscheiden: „the size of the community, the extent of its heterogeneity, the socio-cultural distance between the expatriates and the hosts, and the origins of the expatriate community – whether 'natural' or 'planted'."[136]

Die von Cohen eröffnete Perspektive wurde leider in den Sozialwissenschaften nicht weiter verfolgt, obwohl manchmal in der Fachliteratur Expatriates einfach neben anderen Kategorien von Migranten aufgezählt werden.[137] Trotzdem herrschen auch heute dieselben Unklarheiten in der Definition von Expatriates und derselbe zögerliche Umgang mit dem Wort. Anne-Meike

133 Ebd., 16.
134 Ebd., 17 ff.
135 Ebd., 19 ff.
136 Ebd., 24.
137 Tölölyan verzeichnet die der Diaspora verwandten Phänomene wie folgt: „expatriate, exile, ethnic, minority, refugee, migrant, sojourner and overseas community". Tölölyan, 1996, 10.

Fechter notiert, dass der Begriff *Expatriates* „does not have much appeal as an analytic term“;[138] oder sogar: „in academic usage, the application of this term is acknowledged to be controversial“.[139] Dennoch gibt es neuerdings auch in den Sozialwissenschaften einige Werke zu *Expatriates*.[140] Manchmal wird das Wort einfach umschrieben, eine Möglichkeit ist z. B. „privileged migration“[141] oder „white migration“;[142] „lifestyle migration“ ist eine verhältnismäßig intensiv recherchierte Subkategorie innerhalb dieses Bereiches.[143] In ihrem 2007 erschienenen Buch stellt daher Fechter wieder mangelndes wissenschaftliches Interesse an Expatriates fest, doch sie plädiert für die Wiederaufnahme der Erforschung dieser Gruppe, welche in mehrerlei Hinsicht wissenschaftlich Neues bringen würde:

> I suggest, though, that their in-depth study not only fills an ethnographic gap, but also makes significant theoretical contributions. In the first instance, the relative scarcity of research on privileged migrants indicates that the conceptualization of migration studies has been rather skewed towards non-privileged migrants. The aim of this study is therefore to produce a complementary perspective, and to make the case for developing a more comprehensive understanding of migration. It provides a critique of the concept of ‘global flows’ espoused by many theories of transnationalism, and specifically aims to dismantle the assumption that privileged migrants lead fluid and unbounded lives. I suggest that the opposite is the case, and argue that their lives are fundamentally characterized by the existence of boundaries. Studying expatriates thus explores a form of ‘transnationalism from above’ which has not yet received adequate attention.[144]

Was die Bezeichnung anbelangt, umschreiben auch Fechter und Walsh manchmal *Expatriates* durch „privileged migrants“, „skilled migrants“[145] oder

138 Anne-Meike Fechter, *Transnational Lives. Expatriates in Indonesia*, 2007, Aldershot: Ashgate, 17.

139 Fechter / Walsh, 2010, 1199.

140 So z. B. Anne-Meike Fechter, *Transnational Lives. Expatriates in Indonesia*, 2007, Aldershot: Ashgate; oder Anne-Meike Fechter / Katie Walsh (Hg.), *The New Expatriates. Postcolonial Approaches to Mobile Professionals*, 2012, New York: Routledge. Das Buch ist eine Neuauflage des Journal of Ethnic and Migration Studies, 36(8); ich zitiere aus der Zeitschrift. Weitere Werke zum Thema: Heather Hindman, *Mediating the Global: Expatria’s Forms and Consequences in Kathmandu*, 2013, Stanford: Stanford University Press.

141 Wie z. B. Markus Breen, *Privileged migration: American undergraduates, study abroad, academic tourism*, in: Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies, 26(1), 82–102.

142 Siehe z. B. Catrin Lundström, *White Migrations: Gender, Whiteness and Privilege in Transnational Migration*, 2014, Houndmills: Palgrave Macmillan.

143 Siehe z. B. Karen O’Reilly, *The British on The Costa Del Sol*, 2000, London: Routledge; Caroline Oliver, *Retirement Migration: Paradoxes of Ageing*, 2007, London: Routledge; oder Michaela Benson / Karen O’Reilly, *Lifestyle Migration. Expectations, Aspirations and Experiences*, 2009, Farnham: Ashgate.

144 Fechter, 2007, 19.

145 Ebd., 21.

„mobile professionals".[146] Sie begründen die Aufnahme des Konzeptes („its persistent use by many informants in the research contexts analyzed here, and its widespread usage in the popular media, usefully draw attention to the fact that such migration is often understood and experienced as being in some way different from other forms of migration"[147]) und die Notwendigkeit, sich dieser Kategorie zu widmen („One in ten British citizens currently lives outside Britain [Sriskandarajah & Drew, 2006], yet this extraordinary fact is obscured in public debates on migration in Britain that tend to focus instead on those migrating to Britain"[148]). Sie zählen mehrere Typen von Migranten auf, die unter dem Dachbegriff Expatriates stehen können: das Spektrum erstreckt sich von den *Siedlern* (settlers), die sich auf lange Frist an einem Ort niedergelassen haben, „setting up businesses and having families" (i. d. R. gelten als solche jene, die über fünf Jahre vor Ort leben,[149] jedoch nicht eingebürgert sind: „If someone is living in a country for 20 years, and always as permanent resident, not citizen, then technically they are an expatriate"[150]), über „*intra-company transfers*" und „*independent professionals*", die häufiger das Land wechseln, den Opportunitäten des Berufslebens nachgehend; bis zu „*lifestyle migrants*", die zur persönlicher Bereicherung, aus Freizeit- oder Hobbygründen in der Ferne sesshaft werden, jedoch regelmäßig in ihre Heimat zurückkehren, um die finanzielle Seite ihres Lebens abzusichern.[151] Fechter und Walsh notieren aber auch die Dürftigkeit, die Ergebnisse innerhalb der Migrationsstudien einzuordnen („one challenge for those who are researching mobile professionals is therefore to situate their findings in the context of established migration research, which can prove at times to be difficult and unsatisfactory"[152]).

2.2.2 *Expatriates* im Bereich der Wirtschaftswissenschaften

Expatriate ist also kein Terminus technicus in den Sozialwissenschaften, jedoch ein Dachbegriff für mehrere Kategorien, die bislang unzureichend unter

---

146 Fechter / Walsh, 2010, 1198, 1199.
147 Ebd., 1199.
148 Katie Walsh, *Geographies of the Heart in Transnational Spaces: Love and the Intimate Lives of British Migrants in Dubai*, in: Mobilities, 2009, 4 (3), 432.
149 James Farrer, *'New Shanghailanders' or 'New Shanghainese': Western Expatriates' Narratives of Emplacement in Shanghai*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1211.
150 McNulty, Mail vom 6. 06. 2014.
151 Fechter / Walsh, 2010, 1201.
152 Ebd., 1201.

die Lupe genommen wurden, zum Nachteil der Theoriebildung innerhalb der Migrationsstudien. Es gibt jedoch auch Bereiche, die das Wort *Expatriate* in einem strikt abgrenzbaren Sinn verwenden: „a more current, technical meaning of the term expatriates is employed within the field of international human resource management“.[153] Hier wird unter *Expatriate* ein Firmengesandter in ein anderes Land verstanden, manchmal werden unter diesem Dachbegriff auch mitreisende Partner und Kinder mitgedacht.[154] Der zahlenmäßige Zuwachs der Auslandsentsendungen in den letzten Jahren wird auch von den zahlreichen Publikationen aus diesem Forschungsfeld widergespiegelt, die den Begriff gebrauchen.[155] Im Bereich des internationalen Personalmanagements wird das Wort vorbehaltlos verwendet, manchmal in Wortwendungen wie „business expatriate“,[156] „corporate expatriate“,[157] „expatriate manager“ oder „expatriate assignee“.[158] In der Wissenschaft des Personalmanagements wird der Begriff in der Regel einfach gebraucht, ohne zunächst definiert zu werden:[159] „corporates use the term ‘expatriate’ and they do so because it is the language used in their global mobility policies“;[160] die Veröffentlichungen in diesem Feld dienen v. a. praktischen betriebswirtschaftlichen Zwecken. In Nachschlagewerken wie z. B. im Lexikon des *Financial Times* wird allerdings präzisiert, was ein *Expatriate* ist:

> an employee who is sent to live abroad for a defined time period. An expatriate is expected to relocate abroad, with or without family, for as short a period as six months to a year; typical expat assignments, however, are from two to five years long.[161]

---

153 Fechter, 2007, 2.

154 McNulty, Mail vom 28. 05. 2014.

155 Eine Google Suche nach dem Begriff „Expatriate“ führt zu ca. 3.500.000 Ergebnissen, eine Suche auf amazon.com zu 2.418 Ergebnissen. Siehe https://www.google.ro/#q=Expatriate und http://www.amazon.com/s/ref=nb_sb_noss_2?url=search-alias%3Dstripbooks&field-keywords=Expatriate, beide gesehen am 6. 05. 2014. Anfang 2014 ist aus der Privatinitiative der internationalen Affairs-Forscherin Yvonne McNulty die Webseite expatresearch.com entstanden, die zu einer Informationsstelle werden und u. a. auch über neue akademische und wirtschaftsbezogene Publikationen berichten soll. http://www.expatresearch.com/, zuletzt gesehen am 10. 04. 2018.

156 Fechter, 2007, 2.

157 McNulty, 2014, 4.

158 Ebd., 13.

159 Siehe z. B. Yvonne McNulty / Kerr Inkson, *Managing Expatriates: A Return on Investment Approach*, 2013, New York: Business Expert Press; Anne Waldhoff / Kristina Hieronymi / Christian Rietz, *Die Bewertung des Entsendungsprozesses von Expatriates durch den mitausreisenden Partner*, 2003, Bonn: PACE-GmbH; oder Thomas Wittkop, *Interkulturelle Kompetenz deutscher Expatriates in China*, 2006, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

160 McNulty, Mail vom 10. 06. 2014.

161 http://lexicon.ft.com/Term?term=expatriate, zuletzt gesehen am 20. 11. 2013.

Die Definition bezieht sich strikt auf den Status als Arbeitnehmer und auf die Dauer des Aufenthaltes, sie legt die Dauer eines kurzen, bzw. eines typischen Auslandsaufenthaltes als Expatriate fest. Weitere Definitionen betrachten *Expatriates* z. B. als „employees of business organizations, who are sent overseas on a temporary basis to complete a time-based task or accomplish an organizational goal“.[162] Neuerdings versucht die Forscherin Yvonne McNulty, jüngere Entwicklungen mittels des Profils des Expatriates („the shift to alternative assignments” oder “the rise in self-initiated expatriates“[163]) in einer an die heutigen Wirklichkeiten angepassten Definition des *Expatriates* festzuhalten; sie kommt daher auf folgende Formulierung:

> … a corporate, managerial expatriate is defined as an employee of a business organization who resides temporarily in a country of which they are not a citizen for the purposes of accomplishing an organizational goal, being relocated either by their organization to a country or directly employed from the local or international labor market to work in a particular country.[164]

Im Bereich des internationalen Personalmanagements werden Expatriates in Unterkategorien aufgeteilt. So z. B. wird zwischen parent-country nationals (PCNs), und third-country nationals (TCNs) unterschieden, beide im Gegensatz zu host-country nationals (HCNs). Eine weitere Einteilung unterscheidet zwischen company-assigned expatriates (CAEs) und self-initiated expatriates (SIEs),[165] in der schon zitierten sozialwissenschaftlichen Formulierung würden diese Kategorien den „intra-company transfers“ bzw. den „independent professionals“[166] entsprechen; diesbezüglich gibt es auch mehrere Positionen dazwischen.[167] CAEs sind „PCNs whose international assignment is requested, organized and controlled by the organization“.[168] SIEs sind „foreign national employees, temporary living ‘ex-patria’ (usually during 2–5 years)“,[169] sie werden durch folgende Elemente charakterisiert: „(a) Self-initiated international relocation, (b) Regular employment, (c) Intentions of a temporary stay, and (d) White-collar/Skilled/Professional job“.[170]

---

162 Harrison, Shaffer & Bhaskar-Shirinivas, in: McNulty, 2014, 2.
163 McNulty, 2014, 2.
164 Ebd., 12.
165 Ebd., 8 ff.
166 Fechter / Walsh, 2010, 1201.
167 McNulty, 2014, 15 ff.
168 Ebd., 9.
169 Jan Selmer / Jean-Luc Cerdin, *Who is and Who is Not a Self-Initiated Expatriate?*, paper presented to the 12th EURAM Annual Conference, Rotterdam, Netherlands, June 6–8, 2012, eigenes Manuskript, 7.
170 Ebd., 8.

CAEs erhalten in der Regel einen „expatriate package“, d. h. „a financialized list of compensations, such as hardship allowances and moving expenses“,[171] der ihnen einen sehr guten Lebensstandard in der Ferne ermöglicht. Manchmal, v. a. in den Zeiten, in denen CAEs die Mehrheit der Expatriates ausmachten, d. h. bis zur Jahrtausendwende,[172] definierten sich Expat-Gruppen oft über diesen „Package“: wer ihn hatte, gehörte dazu, wer nicht, durfte sich nicht wirklich als Expatriate bezeichnen: „‘package’ also produced the community by creating regimes of consumption that drove the social habitus of those who identified with the category expatriate“.[173]

In den letzten Jahren hat die Zahl der SIEs stark zugenommen, ebenso die Fachliteratur über diese Gruppe von internationalen Arbeitnehmern.[174] SIEs haben aus der Sicht der Arbeitgeber den großen Vorteil, dass sie ohne Expatriate Package zur Verfügung stehen. SIEs werden für viele Positionen als „a suitable low-cost alternative to CAEs“ gesehen, außerdem für ihre „superior cross-cultural skills and local market-specific competencies“ geschätzt.[175] Es gibt allerdings auch Vorteile der CAEs gegenüber den SIEs: „CAEs, unlike SIEs, have: high commitment to the MNC [multinational company] and are likely to stay, and valuable, firm-specific knowledge and networks“.[176] SIEs nehmen eine Mittelposition zwischen den CAEs und den lokalen Arbeitnehmern oder HCNs ein: „SIEs’ local market-specific business knowledge and networks are not as strong as those of MNC local employees. They are therefore likely to be less valuable than local employees for roles requiring understanding of specific, in-depth changes in local regulations and structures and local personal and business networks needed to access local market knowledge and resources“.[177]

Ferner beschäftigt sich die Wissenschaft des internationalen Personalmanagements z. B. mit Überlegungen zur Veränderung von Persönlichkeitseigenschaften im Verlauf von Auslandsaufenthalten,[178] oder mit dem Return on Investment (Kapitalrendite).[179] Manche Forschungsergebnisse aus diesem

---

171 Hindman, 2013, 8.
172 Ebd., 7.
173 Ebd., 8.
174 Selmer / Cerdin, 2012, 1.
175 Phyllis Tharenou, *Self-Initiated Expatriates: an Alternative to Company-Assigned Expatriates?* in: Journal of Global Mobility, 2013, 1 (3), 349.
176 Ebd., 349.
177 Ebd., 349.
178 Kristina Heidemann / Ragna Duckwitz / Isabel Esch / Heike Steckhan / Christian Rietz, *Veränderung von Persönlichkeitseigenschaften und Schlüsselqualifikationen im Verlauf von Auslandsaufenthalten*, 2005, Bonn: PACE.
179 Z. B. McNulty / Inkson, 2013. Weitere Themen siehe auf http://www.expatresearch.com/, zuletzt gesehen am 18. 06. 2014.

Bereich, wie z. B. die Unterscheidung CAE – SIE oder Einsichten um die Änderungen in der Anstellungspolitik der Großunternehmen in den letzten Jahren[180] liefern auch den Sozialwissenschaften nützliche Forschungsinstrumente.

2.2.3 *Expatriate* – ein wertbeladenes Wort?

Das Wort *Expatriate* ist jedoch nicht ganz wertfrei, sondern kann negative Gefühle hervorheben. Wie gesehen, setzt manchmal *Expatriate* ein Package voraus, und implizit einen bestimmten Lebensstandard und eine gewisse Abgrenzung.[181] Durch ihr Einkommen und v. a. durch ihre Stellung sind Expatriates Vertreter des globalen Kapitalismus und können – wie schon bei Erik Cohen – als Nachkommen der Kolonialisten angesehen werden.[182] Das *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Bd. 36 (8), später auch in Buchformat erschienen unter dem Titel *The New Expatriates*[183] ist diesem Problem gewidmet, genauer gesagt wird hier *Expatriate* aus einem postkolonialem Gesichtspunkt betrachtet. Im Vorwort des Buches resümiert Alan Lester die Stellung der Expatriates und ihre Gemeinsamkeiten mit den genannten Vorgängern:

> Expatriates occupy a particular position in relation to other kinds of 'Westerners' who have and do inhabit or travel through 'non-Western' spaces. It is only recently that historical scholarship has become attuned to their closest colonial progenitors [...] they were men and women who dwelt for extended periods in one colony, sometimes before moving on to dwell in others. They were people who developed what we might call 'imperial careers' [...] Within each of the spaces they inhabited, these people differed from travelers because they had opportunities to transcend their initial impressions, to insinuate themselves into personal, business, official, religious and friendship networks [...] They differed from settlers because they refrained from identifying these spaces and societies as their own.[184]

Aus den Artikeln geht hervor, dass Expatriates manchmal koloniale Vorstellungen bewahren: „the cultural models of personhood that narrators use to represent their historical selves, and the ways in which these models are applied to

180 In den Sozialwissenschaften wurden diese z. B. von Heather Hindman aufgrund von Feldforschung unter Expatriates in Nepal aufgenommen und reflektiert. Siehe Hindman, 2013.
181 Fechter, 2007, 19.
182 Siehe Fechter, 2007, 2 ff; Fechter / Walsh, 2010, 1197 ff.
183 Anne-Meike Fechter / Katie Walsh (Hg.), *The New Expatriates. Postcolonial Approaches to Mobile Professionals*, 2012, New York: Routledge.
184 Alan Lester, *Foreword*, in: Anne-Meike Fechter / Katie Walsh (Hg.), The New Expatriates. Postcolonial Approaches to Mobile Professionals, 2012, New York: Routledge.

recent historical change … work to recycle colonial imaginations".[185] Derartige Vorstellungen prägen auch das Arbeitsklima und die Strukturen der örtlichen Niederlassungen multinationaler Konzerne: „colonial imaginary has infiltrated the structures and practices of the transnational corporate office to such an extent that colonial racial hierarchies are replicated in the corporate structures of the transnational present".[186] Sie sind in den verschiedensten Aspekten des Alltagslebens wiederzufinden, wie Freizeitbeschäftigungen, Kleidung oder Nahrung.[187] Auch wenn sie glauben, ehrlich an der Kultur der Gastgesellschaft interessiert zu sein, kann es passieren, dass Expatriates doch noch in kolonialen Vorstellungen gefangen bleiben, so wie anhand des Beispiels über westliche Lifestyle Migranten in Varanasi gezeigt wird:

> … Westerners 'imagine' India according to their own needs. If the colonial ethos wanted to change and modernize India, many contemporary Westerners in Varanasi appreciate a romanticized 'frozen' past. Those Westerners claim to search for authenticity but define it in their own terms […] I eventually argue that, in the case of the Westerners in Varanasi, the colonial imagination has not changed to a postcolonial one but they actually embrace a pre-colonial understanding of India as they appreciate its ancient past instead of the modern present.[188]

Was die Abgrenzung anbelangt, ist es Anne-Meike Fechter, die am deutlichsten darauf hinweist. Im Gegensatz zu den transnationalen Theorien der „global flows"[189] glaubt Fechter, dass Grenzen der Schlüssel zum Verständnis der Leben von Expatriates sind.[190] Fechters These ist, dass sich Expatriates v. a. durch die von ihnen aktiv gesetzten Grenzen charakterisieren,[191] es handelt sich um „physical, social, conceptual, symbolic, permeable, negotiable, created, maintained, dismantled, unifying, separating, divisive, inclusive" Grenzen, die Expatriates „create, represent, negotiate and contest"[192] und die nicht nur die Gastgesellschaft in einer sicheren Distanz halten, sondern auch zwischen Ge-

---

185 Heidi Armbruster, *'Realizing the Self and Developing the African': German Immigrants in Namibia*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1229.

186 William H. Leggett, *Institutionalizing the Colonial Imagination: Chinese Middlemen and the Transnational Corporate Office in Jakarta, Indonesia*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1266.

187 Anne Coles / Katie Walsh, *From 'Trucial State' to 'Postcolonial' City? The Imaginative Geographies of British Expatriates in Dubai*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1322 ff.

188 Mari Korpela, *A Postcolonial Imagination? Westerners Searching for Authenticity in India*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1299 f.

189 Fechter, 2007, 19.

190 Ebd., vii.

191 Ebd., 34.

192 D. Pellow, nach Fechter, 2007, 25.

meinden und zwischen Individuen derselben Gemeinde trennen.[193] Fechter übernimmt jedoch von Meyer und Geschiere die Idee, „that flows and boundaries are not oppositional, but complementary", beide unverzichtbar in der Bestimmung der eigenen Identität.[194] Es ist leicht nachvollziehbar, dass sich gerade globalisierte Lebensformen in einem ständigen Ringen um die eigene Identität konsumieren.

Die Einstellung der Bezeichneten zum Begriff Expatriates variiert von Person zu Person und hat auch im Laufe der Zeit einen Wandel erfahren. Sie ist heute v. a. durch die Medien und durch andere Formen populärer Kommunikation geprägt. Der *global expat network worldwide*, eine der zahlreichen Webseiten, die für den Bedarf von Expats konzipiert sind, versucht, in der Beschreibung des *Expatriate* sowohl die praktischen Seiten, wie auch die Einstellungen dazu zu berücksichtigen:

> The use of the word expat has different meanings to different people and its usage has changed a lot over recent years. Some people might say 'I'm not an expatriate – this is where I intend to live forever' because they want to make a clear point that they are not tourists or temporary residents. Others see themselves clearly as expats.
>
> In certain cases, the word expat or expatriate has specific (usually favourable) implications for tax status and treatment and is seen as a sign of wealth and status.
>
> However the term 'expatriate' or 'expat' has become increasingly accepted by those living outside their home country or region.[195]

Die Beschreibung bezieht sich auf den Wandel, den der Begriff im Laufe der Zeit erlebt hat. Der letzte Satz suggeriert, dass der Begriff wertbeladen ist, jedoch immer mehr zu einer annehmbaren Bezeichnung wird. Er geht also davon aus, dass *Expatriate* negativ konnotiert war. Es kann aber auch das Gegenteil der Fall sein: in einem Kontext, in dem Migrationsdiskurse rassistisch geprägt sind, erscheint Expatriate als eine bessere Wahl zur Selbstbezeichnung: „Reflecting the racialization evident in discussions of immigration, white British emigrants often referred to themselves not as migrants, but used an entirely separate term: expatriates".[196] Aber auch wenn Expatriates positiv geprägt ist, entkommen die Bezeichneten nicht immer der Falle des kolonialistischen Denkens, sondern bleiben in denselben Denkstrukturen gefangen:

---

193 Fechter, 2007, 26.

194 Ebd., 27.

195 http://www.angloinfo.com/about/expatriates/, zuletzt gesehen am 20. 11. 2013.

196 Ben Rogaly / Becky Taylor, *'They Called Them Communists Then ... What D'You Call 'Em Now? ... Insurgents?'. Narratives of British Military Expatriates in the Context of the New Imperialism*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1336.

> None of the military expatriates we interviewed thought of themselves as temporary migrants during their own periods abroad. In contemporary Britain public talk of migrants is still almost always talk of immigrants rather than emigrants. Hence there is no recognition of the basic paradox that, when abroad in the colonial past, research participants kept to their own bases, and recognized the safety in numbers, yet they condemn immigrants to Britain for doing the same today. Moreover, the slippage between categories signals the presence of an orientalism manifest in the amorphous, generalized category of the racialized Other.[197]

Fechter stellt die Frage, „which colonial concepts could be productively related, as 'working concepts', to the discussion of contemporary expatriates".[198] Ohne eine vollständige Systematisierung realisiert haben zu wollen, zählt sie auf: „the 'myth of the lazy native' (Alatas 1977), various forms of the 'colonial imagination' (Leggett 2005), the idea that women were the ruin of the empire (Knapman 1986), the notion of 'white prestige', management practices used in colonial and now in development administration (Cooke 2001), the discourse of the 'containment' of fluids and fluidity (Mrazek 2002), the structure of the colonial bungalow, and of colonial architecture in a broader sense (Glover 2004)".[199]

2.2.4 Expatriates im Verhältnis zu Migration, Transnationalismus, Diaspora

Expatriates sind privilegierte Migranten, die sich i. d. R. für eine abgegrenzte Zeit in einem fremden Land niederlassen. Auch wenn Migrationsstudien sie nur in geringem Maß wahrnehmen, auch wenn es sich in ihrem Fall um eine temporäre Migration handelt und auch wenn in manchem Kontext die Tendenz besteht, Migration nur mit Immigration in das eigene Land gleichzusetzten,[200] bleiben sie aufgrund der Veränderung des Lebensmittelpunktes infolge der Bewegung im geographischen und sozialen Raum Migranten im eigentlichen Sinn des Wortes, so wie dies auch von den Vereinten Nationen anerkannt wird.[201]

Privilegierte Migranten werden auch als Repräsentanten des Transnationalismus verstanden, und das in mehrfachem Sinn. Örtliche Vertreter multinationaler Konzerne sind zugleich die Gesichter des „transnationalism from above". Sie schaffen Verbindungen zwischen Zentrum und Peripherie: „their jobs are

197 Ebd., 1348.
198 Fechter, 2007, 161.
199 Ebd., 161.
200 Siehe Rogaly / Taylor, 2010, 1336.
201 United Nations, 1998, 22.

to connect metropolitan goals to local conditions".[202] Hindman sieht sie als „globalization's middlemen – in the sense of being neoliberalism's advocates and its objects as well as being mediating forces".[203] Manche Autoren betrachten andere Gruppen, wie Lifestyle Migranten, als Vertreter eines Transnationalismus der Mitte.[204] Sie alle behalten Verbindungen über die Grenzen von Nationalstaaten aufrecht, v. a. dank der heute verfügbaren Kommunikationsmedien.

Dennoch gibt es Autoren, deren Kritik gerade hier einsetzt. Wie schon gesagt wurde, ist Fechters These, dass Expatriates oft in ihrem „expat bubble" leben und für sich Grenzen setzen, also die Kehrseite der „global flows" realisieren. Hindman argumentiert auch, dass diese Gruppen „provincial lives" leben und spricht von einem „enclavic cosmopolitanism".[205] Die sozialen Räume, die von diesen Migranten ins Leben gerufen werden, sind demnach keine Verbindungen zwischen Herkunfts- und Aufenthaltsland, denn das Aufenthaltsland ist aus der Gleichung abwesend. Man kann daher nur bedingt davon sprechen, dass Expatriates Verbindungen über die Grenzen von Nationalstaaten hinweg schaffen. Die Institutionen, denen sie angehören, schaffen solche Verbindungen, und Expatriates sind aufgrund ihrer Stellenbeschreibung aktiv daran beteiligt. Doch sie selbst suchen oft für sich das Vertraute und kommen nicht dazu, aus eigenem Antrieb verschiedene geographische Räume sozial miteinander zu verbinden, so wie es andere Migranten tun.

Hindman spricht von der Vermittlungsrolle von Expatriates, die sie in ihrem beruflichen Alltag realisieren. „The process of implementing a development project or negotiating a trade agreement is rarely predictable",[206] daher wird auf die interkulturelle Kompetenz solcher Arbeitnehmer gebaut, die eine gewisse Vertrautheit mit beiden Räumen aufweisen. Solche Themen sind, wie gezeigt, auch für das Feld des internationalen Personalmanagements von Interesse. Hindman schreibt: „expatriates participate in a complex and transformative process of translation, one of mediation, wherein they are "endowed with the capacity to translate what they transport, to redefine it, redeploy it, and also to betray it" (Latour 1993: 81)".[207] Es gibt also Formen, in denen Expatriates die Kennzeichen des Transnationalismus realisieren, und Aspekte, in denen sie sich dem Transnationalismus im strikten Sinn entziehen. Das Verhältnis

202 Hindman, 2013, 15.
203 Ebd., 16.
204 Korpela, 2010, 1302.
205 Hindman, 2013, 12.
206 Ebd., 16.
207 Ebd., 16.

zwischen ihnen und dem Transnationalismus ist komplex, durch viele Faktoren geprägt, und kontextuell gebunden.

Problematisch ist es auch, wenn es um die Frage geht, ob reiche, temporäre Migranten eine Form von Diaspora ausmachen. Da Diaspora in vieler Munde als loser Begriff Verwendung findet, teilt er das Los vieler anderen Konzepte aus der Migrationsforschung, wie der Herausgeber der Zeitschrift *Diaspora* vermerkt:

> We use 'diaspora' provisionally to indicate our belief that the term once described as Jewish, Greek, and Armenian dispersion now shares meanings with a larger semantic domain that includes words like immigrant, expatriate, refugee, guest-worker, exile, community, overseas community, ethnic community. This is the vocabulary of transnationalism, and any of its terms can usefully be considered under more than one of its rubrics.[208]

So schreibt Tölölyan 1991, in der Eröffnung der ersten Nummer der Zeitschrift *Diaspora*. Transnationalismus, Diaspora und die vielen Kategorien von Migration gehören alle zum selben semantischen Bereich und kennzeichnen Überlappungen. Allerdings waren der Begriff Diaspora, wie auch die anderen Konzepte, noch nicht in ihrer ganzen Schärfe geprägt. *Expatriate* wird hier auch nicht definiert, so dass unklar bleibt, welche Gruppe damit gemeint ist – man kann jedoch annehmen, dass der Begriff generell alle außerhalb der Grenzen ihres Heimatlandes Lebenden bezeichnet. 1996 sieht Tölölyan als Problem „the ease with which 'diaspora' is now used as a synonym for related phenomena until recently covered by distinct terms like expatriate, exile, ethnic, minority, refugee migrant, sojourner and overseas community".[209] 2008 vermerkt Vertovec dasselbe: „during the past few years the term diaspora has become a loose reference confusing categories such as immigrants, guest-workers, ethnic and 'racial' minorities, refugees, expatriates and travelers".[210]

Wird der Begriff *Diaspora* in einem solch weiten Sinn verwendet, so können privilegierte, temporäre Migranten als Mitglieder einer Diaspora betrachtet werden. Jedoch, wie Fechter zeigt, „corporate expatriates cannot reasonably be considered as a kind of diasporic community insofar as their homelands are not 'lost', and they have not been forcibly relocated".[211] Der Status als Expatrix17ates setzt also nicht die diasporische Existenz voraus, obwohl Expatriates ihrerseits versuchen, ihre Kultur in der Gastgesellschaft zu leben, und sich die dafür nötigen Institutionen schaffen. Des Weiteren können Expatriates mit den Mitgliedern einer Diaspora das Gefühl der Entwurzelung, des Exils oder sogar

208 Tölölyan, 1991, 4 f.
209 Tölölyan, 1996, 10.
210 Vertovec, 2008, 278.
211 Fechter, 2007, 162.

des Opferseins teilen.[212] Doch diese sind nicht ausreichend, um von einer diasporischen Gruppe im strikten Sinn des Wortes zu sprechen. Fechter meint: „It may therefore be more appropriate to recognize that these sentiments are also shared by privileged transnational migrants, rather than categorize them as a diasporic population as such".[213] Oder man kann nach Clifford behaupten, dass Expatgemeinden einige diasporische Züge aufweisen, so wie auch alle anderen Gruppen, die sich auf unfamiliärem Gebiet aufhalten.[214]

Der Umgang mit einem wertbeladenen und nicht genau abgegrenzten Begriff wie *Expatriates* ist schwierig. Dennoch bedarf die Gruppe der privilegierten Migranten einer angemessenen wissenschaftlichen Rezeption, und zugleich braucht die wissenschaftliche Erforschung von Migration die Ergebnisse dieser Forschung für ihre eigene Theoriebildung. Der Begriff *Expatriate* hat Vorteile gegenüber Ausdrücken wie „privilegierte Migranten", „weiße Migranten" oder „temporäre Migranten". Es ist ein einfaches, heute weitgehend benutztes Lexem, welches Migration ohne Integrationsabsicht und sozialen Status miteinander verbindet. In dieser Arbeit nehme ich mir vor, den Begriff im oben genannten Sinn zu gebrauchen. Keine der alternativen terminologischen Konstruktionen bringt diesen Sachverhalt ebenso gut zum Ausdruck. Im wissenschaftlichen Diskurs bedarf es allerdings einer Klärung: was ist genau in jenem Fall mit *Expatriates* gemeint? Ob man auf das Wort zurückgreift oder nicht, ist es notwendig und ertragreich, sich in den Sozialwissenschaften mit „the transformative power of global middlemen, those people trapped between central policies and local conditions, all the while trying to conduct a mobile life"[215] auseinander zu setzen.

2.3 Diaspora und Religion: ein neuer Interessensbereich in der Religionsforschung

2.3.1 Diaspora und Religion: Entwicklung dieser Fachrichtung und ihrer Problemstellungen

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion und dem Themenbereich Migration, Diaspora und Transnationalismus ist ein neues Feld innerhalb der

212 Ebd., 162 f.
213 Fechter, 2007, 162.
214 Siehe Clifford, 1994, 310.
215 Hindman, 2013, 7.

Religionswissenschaft.[216] Auch in den Migrations- und Diasporastudien und in den benachbarten Forschungsfeldern (Anthropologie, Soziologie) hat man lange Zeit dem Faktor Religion keine Aufmerksamkeit geschenkt. Noch im Jahr 2005 kann Hartmut Lehmann feststellen: „Das Thema Migration wurde in den letzten Jahren und Jahrzehnten mit vielerlei Problemen und Fragen in Verbindung gebracht, nicht aber, oder jedenfalls nur höchst selten, mit dem Thema Religion“.[217]

Für den Religionsexperten ist es das Ziel zu sehen, wie Religion mit Situationen wie Migration, Diaspora und Transnationalismus interferiert, diese umformt und ihrerseits durch sie verändert wird. Die derart ausgerichtete Erforschung von Religion, Migration und Ethnizität hat ihre schüchternen Anfänge in den 1980er Jahren.[218] Kim Knott ist eine der ersten, die das theoretische Verhältnis zwischen Religion, Ethnizität und Identität untersucht und sich dabei auch die Frage stellt, wie sich der empirische Gehalt der Religion bei einer Transplantation ins Ausland verändert.[219] Gemäß ihren Bemerkungen ist Religion ein starker Identitätsmarker; im Vergleich zu anderen kulturellen Aspekten verfügt dieser über sakrale Autorität, die ihm Stabilität verleiht. Religion kann in den Dienst ethnischer Interessen gestellt werden, ohne jedoch mit Ethnizität gleichgesetzt zu werden, wie das falscherweise oft passiert. Des Weiteren identifiziert Knott Faktoren, die „new patterns and forms of religious behavior, organization, experience and self-understanding“[220] in der Fremde beeinflussen; dazu gehören „home traditions“ (bezogen auf Religion und auf anderen kulturellen Faktoren wie Sprache, Bräuche, Essen und Kleidung), „host traditions“, „nature of migration process“, „nature of migrant group“, „nature of host response“.[221] Solche Arbeiten werden jedoch von Fachkollegen erst später wahrgenommen.

Die 1990er Jahre verzeichnen einen Übergang von *Migration* zu *Diaspora*, herbeigeführt durch den Aufschwung der Globalisierungstheorien und des

---

216 Hinnells, 2010, 685.

217 Hartmut Lehmann, *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Einführende Bemerkungen*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung, 2005, Göttingen: Wallstein, 7. Ähnliche Bemerkungen finden sich auch bei anderen Autoren, z. B. in Maria Six-Hohenbalken, *Religionen in Bewegung*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 247.

218 McLoughlin, 2005, 537.

219 Ebd., 537 ff.

220 Knott, in: ebd., 539.

221 Knott, in: ebd., 539.

Postmodernismus.[222] „Compared to its neighboring disciplines, the history of religions was a real latecomer in making use of the diaspora term", stellt Martin Baumann fest.[223] Dies hat eine sachliche Erklärung: „until the 1960s, the diaspora term was distinctly confined to the histories of Jewish and Christian traditions and their diaspora communities".[224] Religionswissenschaftlern war dies bewusst: „Historians of religions, quite aware of earlier experiences of ambiguity in transferring culturally and religiously bound terms, shied away from applying the notion to non-Jewish traditions and peoples. Also, their caution was (and is) in many cases based on the knowledge of the term's origin and soteriological coinage, stirring up various theoretical problems for a cross-cultural, generalized application".[225] Ende der 1990er Jahre war jedoch die Verwendung des Begriffes im Fach schon generalisiert[226] und die Agenda umrissen.

McLoughlin argumentiert, dass „in many respects all that has changed in the shift from 'migration' to 'diaspora', at least in religious studies, is the vocabulary".[227] D. h., die Fragestellungen und Bemerkungen von Knott bleiben erhalten, während das Wort *Migration* durch *Diaspora* ersetzt wird. Das Inhaltliche soll weiter unten analysiert werden. Im Vornhinein aber muss klargestellt werden, dass es sich im Fall der Diaspora auch um eine andere Gruppe von Menschen handelt: dazu gehören z. B. Personen mit Migrationshintergrund, die nicht mehr als Migranten zählen, aber weiterhin die Religion bewahren, die von ihren Vorgängern aus dem Ursprungsland mitgebracht wurde. In solchen Fällen kann nicht mehr von einer Religion in Migration gesprochen werden, wohl aber von Religion in Diaspora.[228]

Der erste, der Diaspora in Verbindung mit Religion behandelt, ist 1987 Ninian Smart.[229] Er bemerkt, dass Diasporasituationen zur Universalisierung einer Religion beitragen, den Ökumenismus vorantreiben, aber zugleich auch Tendenzen der Rückkehr auf sich selbst, Orthodoxie und Fundamentalismus fördern.[230] Dies wiederholt den Kontrast Hybridität versus Ethnizität, Trans-

---

222 McLoughlin, 2005, 537.
223 Baumann, 2000, 323.
224 Ebd., 320.
225 Ebd., 323.
226 McLoughlin, 2005, 536.
227 Ebd., 537.
228 Hinnells, 2010, 688.
229 Ninian Smart, *The Importance of Diasporas*, in: S. Shaked / D. Shulman / G. G. Stroumsa (Hg.), Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, 1987, Leiden: Brill. Siehe auch M. Baumann, 2000, 323; McLoughlin, 2005, 536 f.
230 Ebd., 290 ff.

lation versus Tradition, die Diasporas im Allgemeinen charakterisiert.[231] Weiter sehen sich Diasporareligionen genötigt, sich selbst in rationalen, homogenen Formen zu erklären. Sie entwickeln „universal-type explanations of their teachings and practices" in einem Prozess der Adaptation an und zugleich Abgrenzung von der Gastgesellschaft.[232] Weiterhin stellt Smart fest, dass Diasporareligionen immer Minderheiten innerhalb der Gastgesellschaft sind, dass unter den Bedingungen der Globalisierung alle Religionen sich selbst, in globaler Hinsicht, als Diasporas wiedererkennen und von der Erfahrung ihrer Diasporagruppen profitieren können:

> As there is a growing consciousness of the Global Period, it becomes apparent to every religion that globally it is, however dominant in a region, a minority. In this sense the diaspora manifestation of a dominant religion can provide experience which will, in due course, become relevant to the global situation.[233]

Eine Frage, die sich im Kontext der Erforschung von Diaspora und Religion ergeben hat, ist folgende: können Religionen selbst als Diasporas betrachtet werden, oder ist Religion nur ein Begleitaspekt in der Identitätsstiftung einer ethnischen Diaspora? Mit anderen Worten, ist Diaspora lediglich ein ethnisch-nationales Phänomen, oder kann man auch über die diasporischen Gemeinden einer bestimmten Religion sprechen?

Ninian Smart verwendet den Begriff *diaspora religion*,[234] ohne ihn zu problematisieren. Safran sieht schon 1991 ein, dass der Begriff *Diaspora* über die Grenzen des Ethnischen hinaus erweitert werden kann. „The very definition of diaspora goes beyond the purely ethnic, genetic, and emotional",[235] schreibt er. Das erste Beispiel ist die religiöse Diaspora: „Devout Roman Catholics who live in largely Protestant countries may see themselves as living in a religious diaspora and look to Rome as their spiritual homeland".[236] Weiterhin kennzeichnet er kulturelle und linguistische, ideologische und wirtschaftliche Diasporas.[237] Seine Schlussfolgerung weist Stellungen und Funktionen: „The complex and flexible positioning of ethnic diasporas between host countries and homelands thus constitute a prototype for various sets of coordinates that social units and individuals use for defining, centering and (if necessary) 'delo-

---

231 McLoughlin, 2005, 537.
232 Smart, 1987, 295 f.
233 Ebd., 294.
234 Smart, 1987, 294.
235 Safran, 1991, 94.
236 Ebd., 94.
237 Ebd., 94 f.

calizing' their activities and identities, and that social scientists may use in analyzing the relationship between 'insiders' and 'outsiders' and between state and society".[238]

Robin Cohen ist derjenige, der Öl ins Feuer gießt, indem er zunächst die Möglichkeit einer religiösen Diaspora verneint. In der ersten Auflage seines Buches argumentiert er:

> Religions can provide additional cement to bind a diasporic consciousness, but they do not constitute diasporas in and of themselves [...] The myth and idealization of a homeland and a return movement are also conspicuously absent in the case of world religions. Indeed, one might suggest that their programs are extraterritorial rather than territorial. On the other hand, once we admit the category of a cultural diaspora, as we have in the case of certain Caribbean peoples, we are also opening out the possibility that spiritual affinity may generate a bond analogous to that of a diaspora.[239]

In der zweiten Auflage ist Cohen nicht mehr so radikal im Urteil, sondern stellt einfach fest, dass er sich mit dieser Frage schwer tut.[240] Er problematisiert die Veränderungen, die Religionen während der territorialen Ausbreitung durchlaufen, wie auch die enge Beziehung zwischen Religion und Ethnizität. Ohne zu einem Schluss zu kommen, weist er auf eine Studie von Vertovec hin, die ich weiter unten auch heranziehen werde.[241]

Für Hinnells, „'diaspora religion' indicates a religion practiced by a minority group, conscious of living in a culturally and religiously different, possibly hostile, environment, away from the old country of the religion".[242] Steven Vertovec ist der Meinung, der Begriff *Diaspora* würde zu sehr erweitert, wenn man über eine islamische, eine katholische oder eine methodistische Diaspora sprechen würde,[243] denn diese sind „world traditions that span many ethnic groups and nationalities that have been spread by many other means than migration and displacement".[244] Dies führt zu einer weiteren, heute noch sehr kontroverseren Frage: was ist eine Weltreligion?[245] Eine Religion, die in vielen Ländern

238 Ebd., 95.
239 R. Cohen, 1997, 189.
240 R. Cohen, 2008, 153.
241 Ebd., 152 ff.
242 Hinnells, 2010, 688.
243 Vertovec, 2008, 281.
244 Ebd., 281.
245 Zur Frage, was eine Weltreligion sei, siehe Hutter, 2005, 9 ff. Er systematisiert und problematisiert die drei Kriterien, die häufig in der Diskussion um Weltreligionen herangezogen werden: universeller Anspruch, Mitgliederzahl und geographische Verbreitung, Alter der betreffenden Religion.

der Welt zu finden ist,[246] oder eine, „open to all people in the world"?[247] Folgt man der zweiten Definition, dann wären, laut Hinnells, Judentum, Hinduismus, Sikhismus keine Weltreligionen im eigentlichen Sinn des Wortes.[248] Als Folge könnte man bei solchen Religionen von Diasporas sprechen: „dispersed members of these […] traditions do represent diasporas since they are considered to comprise discrete ethnic groups, albeit especially marked by their religion, among whom many do indeed hold strong views about their conceived homelands".[249] Es wird hier zwischen „ethnischen" und „universalen" Traditionen unterschieden, und demzufolge behauptet, dass ethnische Religionen diasporische Formationen aufweisen können, während die anderen dies nicht tun können.[250] Ist dies ein Mittelweg zwischen den zwei w. o. genannten Extremen? Oder ist nicht vielmehr auch hier Religion nur ein Begleitaspekt der ethnischen Diaspora?

Vertovec führt diese Frage nicht weiter fort, sondern kehrt zum Verhältnis Religion – Diaspora zurück. Er formuliert: „religions and other socio-cultural dynamics develop distinctively within the realms of (a) migration and minority status […], (b) diaspora, and (c) transnationalism".[251] In seinem grundlegenden Artikel *Religion und Diaspora*[252] bietet Vertovec einen Überblick über die möglichen Forschungsrichtungen; er schlägt vor, dass man religiösen Transformationen innerhalb minderheitlicher, diasporischer und transnationaler Kontexte Aufmerksamkeit schenken sollte. Hier wird z. B. danach gefragt, wie die Beziehungen zwischen religiösen Institutionen in der Diaspora und solchen im Heimatland die religiöse Praxis auf beiden Seiten beeinflussen, oder wie sich eine Diasporagruppe herausgefordert fühlt, zwischen den wesentlichen und den marginalen Aspekten ihrer Religionspraxis zu unterscheiden und zu welchen Grundeinstellungen gegenüber der eigenen Religion sowie den anderen eine solche Herausforderung führt.[253]

246 McLoughlin, 2005, 540.
247 Ebd., 541.
248 Hinnells, in: ebd., 541.
249 Vertovec, 2008, 281.
250 Siehe McLoughlin, 2005, 541.
251 Vertovec, 2008, 282.
252 Ursprünglich wurde der Aufsatz bei der Tagung der School of Geography and the Environment, University of Oxford mit dem Thema „New Landscapes of Religion in the West" im Jahr 2000 vorgetragen. Seitdem hat ihn der Autor mehrfach veröffentlicht, so z. B. in: Peter Antes / Armin W. Geertz / Randi R. Warne, *New Approaches to the Study of Religion*, Bd. 2, 2008, Berlin: Walter de Gruyter, 275–303, oder als Kapitel in Steven Vertovec, *Transnationalism*, 2009, London: Routledge. Ich zitiere in dieser Arbeit Vertovec, 2008, 275–303.
253 Vertovec, 2008, 279 ff.

Konkreter behandelt Vertovec „patterns of change“ von Religion im Kontext von Migration, Diaspora und Transnationalismus. Mit Bezug auf Migration geht es dabei z. B. darum, wie sich die Migranten auf fremden Boden religiös organisieren, wie sie Institutionen schaffen und wie diese Gruppen mit der internen Pluralität umgehen, die zu Konflikten und Auseinandersetzungen führen kann. Der organisatorische Prozess würde mehrere aufeinanderfolgende Phasen der „Fusion“ und „Fission“ kennen. In Anlehnung an David Bowen und sein Beispiel aus dem Hinduismus synthetisiert Vertovec diese Phasen wie folgt:

> (1) the establishment of homogeneity among new immigrants looking for some kind of commonality through religious lowest common denominators, (2) the emergence of specific devotional congregations based upon demographic factors (such as neighborhood) and devotional orientations (especially adherence to certain parochial traditions of a homeland), (3) the formation of caste associations as families were reunited and the numbers of Gujaratis grew, and (4) the reestablishment of homogeneity by way of umbrella organizations created to interface with local government.[254]

Außer der 3. Phase, die für Hindus charakteristisch ist, sind die hier erwähnten Schritte auch auf andere religiöse Gruppen im Migrationsprozess übertragbar. Weiterhin geht es beim Thema Religion und Migration um die Bemühungen um Anerkennung als religiöse Institution in der Gastgesellschaft, um in der eigenen Gruppe religiöse Praktika für den Alltag aus der eigenen Tradition sicherzustellen und um den Zugang zu öffentlichen Ressourcen und Sozialdienstleistungen zu gewährleisten. Wandlungen in der Stellung der Frau, auch innerhalb der religiösen Gemeinde, und Wandlungen in der Auffassung bei den folgenden Generationen sind hier ebenfalls am Platz.[255]

Was die Diaspora anbelangt, handelt es sich darum, wie Religion mit der „diasporischen Dualität der Kontinuität und Veränderung“[256] interferiert. Es geht um die religiöse Färbung der eigenen Identität, um Veränderungen der religiösen Praxis (Rituale können verkürzt, umgestaltet, bereichert, eklektisch durchgeführt, erfunden, ausgehandelt, popularisiert werden), um Veränderungen in der Wahrnehmung des Raumes und der Zeit, um die Zuspitzung der Unterscheidung zwischen Religion und Kultur.[257]

Inspiriert durch den Transnationalismus, lernt Religion horizontale und vertikale Netzwerke für sich aufzubauen. Ideologien verbreiten sich rasch von einem Ort zum anderen und lassen Massenbewegungen entstehen. Das Inter-

254 Ebd., 283.
255 Ebd., 282 f.
256 Sökefeld, in: ebd., 285.
257 Ebd., 285 f.

net und die heutigen Kommunikationsmedien spielen dabei eine große Rolle. Es geht darum, wie sich diese intensivierte Verbundenheit auf die Religion auswirkt. Es sollte aber auch vermerkt werden, dass Religionen sich schon in der prämodernen Ära transnational manifestierten: „Religious communities are among the oldest of the transnationals: Sufi orders, Catholic missionaries and Buddhist monks carried work and praxis across vast spaces before those places became nation-states or even states".[258] Auch die Moderne kennzeichnet transnationale religiöse Verbindungen, welche parallel zu der kolonialen Domination laufen.[259] „In today's postmodern era, religious communities have become vigorous creators of an emergent transnational civil society".[260]

In Verbindung mit privilegierter, temporärer Migration wird Religion aber nicht studiert, auch Vertovec weist auf diese Richtung nicht hin. Expatriates werden zwar von ihm als Kategorie aufgezählt,[261] jedoch präzisiert er nicht, was er unter diesem Begriff versteht.

Alle Aspekte zusammen ergeben „patterns of global religious change".[262] Diesbezüglich bietet Vertovec wieder eine ausgezeichnete Synthese. Das Bewusstsein einer globalen religiösen Identität steigt, es wird nach dem Wesentlichen in einer religiösen Tradition gefragt, es entstehen Spannungen zwischen universalistischen und lokalistischen Auffassungen. Es kann zu fundamentalen Verschiebungen im Glauben und in der religiösen Orientierung kommen, oft bedeutet dies eine Verstärkung der Orthodoxie. Westliche Konzepte wie Säkularisierung, Privatisierung der Religion und interreligiöser Dialog werden verallgemeinert. Die religiöse Aktivität wird zunehmend politisiert. Es kommt zu einer Neubewertung der eigenen Vergangenheit und zu neuen Trajektorien der kollektiven Identität im Verhältnis zu lokalen / regionalen oder sektiererischen Traditionen.[263]

Nicht umsonst wurde jedoch hervorgehoben, dass die Verbindung zwischen Religion und Konzepten wie Migration, Diaspora usw. auch Probleme mit sich bringt. Sie „verschiebt den Blick von den Menschen, die migrieren, auf die Religionen, die angeblich migriert sind" und kann den falschen Eindruck entstehen lassen, dass es von Ausbreitungen von Religionen die Rede ist, „dort wo es sich in Wirklichkeit nur um eine Begleiterscheinung von Menschen in

258 Susanne Hoeber Rudolf, *Introduction: Religion, States, and Transnational Civil Society*, in: Susanne Hoeber Rudolf / James Piscatori (Hg.), Transnational Religion and Fading States, 1997, Boulder, Colorado: Westview Press, 1.
259 Vertovec, 2008, 288 f.
260 Rudolph, 1997, 1.
261 Vertovec, 2008, 278.
262 Ebd., 290.
263 Ebd., 290 f.

Migration handelt".[264] Daher sollen die zwei Begriffsfelder, auf der einen Seite Religion, religiöse Gruppe, religiöse Institution und auf der anderen Migration, Diaspora und Transnationalismus nur mit sehr großer Vorsicht zu einander in Bezug gesetzt werden, indem man in vornhinein die erforderlichen Präzisierungen macht, um nicht in Hinblick auf Migration und das Diasporische das Religiöse und das Ethnische sowie das Individuelle und das Kollektive miteinander zu vermischen.

2.3.2 Expatriates und Religion: eine erforderliche Forschungsagenda

Im Fall der Expatriates kann und soll auch herausgearbeitet werden, wie Religion auf Einzelne einwirkt, die mit diesem Schicksal leben, wie auch auf eine Gemeinde im permanenten Wechsel von Kontinuität und Veränderung. Was die Einzelnen betrifft, soll z. B. danach gefragt werden, wie sie ihre Religion in der Fremde leben. Dabei geht es darum, ob es ihnen gelingt, die wichtigsten Gebote ihrer eigenen Religion zu befolgen, oder ob dies unmöglich ist. Weiterhin geht es darum, ob sie überhaupt Religion brauchen, ob sie sie mehr oder weniger als in ihrer Heimat brauchen, mit den Worten Hinnells, ob auch die Expatriates aufgrund der Migration „more rather than less religious"[265] sind. Man kann die Frage stellen, was überhaupt Religion für den Expatriate bedeutet und was die Gemeinde, die religiöse Kongregation für ihn bedeutet, wie auch, was er bereit ist, in diese zu investieren. Einen Schritt weiter, kann man nach der Offenheit des religiösen Expatriate gegenüber der Außenwelt fragen: wäre er bereit, auch die Dienste einer anderen Kongregation aus der eigenen Religion oder aus einer anderen Tradition in Anspruch zu nehmen oder sie zumindest gelegentlich zu besuchen? Glaubt er, dass er sich auch aus anderen religiösen Traditionen bzw. aus der Gastkultur inspirieren lassen kann, um sein religiöses Leben zu bereichern?

Was die Gemeinden anbelangt, kann man fragen, wie sie entstanden sind und wie sie sich seitdem entwickelt haben. Wer hat sie initiiert: die Gruppe selbst oder eine religiöse Bewegung aus der Heimat bzw. aus einem auswärtigen religiösen Zentrum? Eine weitere Frage ist, wie sie die nötigen Dienstleistungen organisieren, unter der Gegebenheit der kurzfristig ansässigen Mitglieder. Wie beteiligen sich diese Mitglieder daran? Wer leistet die tatsächliche Arbeit: sie selbst oder angestelltes Personal? Woher kommen die Ressourcen:

---

264 Peter Antes, *Von der Migration zur islamischen Diaspora*, in: Peter Graf (Hg.), Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, 2006, Göttingen: V&R unipress, 58.
265 Hinnells, 2010, 685.

aus der Gemeinde oder von auswärts? Von der religiösen Bewegung über transnationale Netzwerke, von staatlichen Institutionen oder von privaten Sponsoren? Woher kommen die geistlichen Ressourcen, die Unterstützung in religiöser Hinsicht? Gibt es religiöses Personal? Wie wird es vergütet? Was bewegt religiöse Fachleute, sich bei der Gemeinde niederzulassen? Wer trifft die Entscheidungen: das religiöse Personal oder gibt es Leitungsgremien, die aus Laien bestehen? Gibt es Spannungen innerhalb der Gemeinde?

Wie betrachtet die Gemeinde sich selbst gegenüber der Außenwelt? Wie betrachtet sie die Gastgesellschaft: ist es in ihrem Sinn, zu missionieren? Versteht sie sich als ausschließlich auf die eigenen Mitglieder konzentriert? Falls ja, unter welchen Umständen dürfen Auswärtige hinein? Wie betrachtet die Gemeinde andere Traditionen aus der eigenen Religion? Wie betrachtet sie andere Religionen und Kulturen? Wie betrachtet sie die Religion und Kultur der Gastgesellschaft? Ist sie in interreligiöse Kooperationen und Dialoge involviert? Glaubt sie, dass sie von den anderen etwas lernen und gleichzeitig den anderen etwas geben kann? Glaubt sie, dass sie und wenn ja, in welcher Form einen interkulturellen Austausch mit der Gastgesellschaft praktiziert? Legt die Gemeinde darauf Wert, ihr Umfeld zu prägen, z. B. durch kulturelle oder philanthropische Tätigkeiten? Wünscht sich die Gemeinde Sichtbarkeit innerhalb der Gastgesellschaft? Falls ja, zu welchem Zweck?

Wie betrachtet sich die Gemeinde gegenüber der ethnischen/religiösen Heimat und gegenüber der globalen Welt? Nimmt sie sich vor, sich politisch zu beteiligen? Möchte sie z. B. die Beziehungen zwischen Heimat und Gastland stärken? Möchte sie auf der einen oder anderen Seite Vorurteile abbauen? Möchte sie auch anderswie die globale politische Szene beeinflussen?

Die Antworten auf all diese Fragen sollen zeigen, ob sich die Expat-Situation durch die Religion verändert. Wie prägt Religion die einzelnen Expatriates und wie prägt sie ihre Gemeinden, gibt es diesbezüglich Änderungen, die durch die Religion generiert werden können? In einem weiteren Schritt sollen die gewonnenen Einblicke rückwirkend auf ihre Bedeutung für die Religion selbst analysiert werden. Schließlich geht es um Transformationen der Religion selbst, um „patterns of change“ für die betreffende Religion im Kontext temporärer, privilegierter Migration. Stärkt die Erfahrung einer Expat-Gemeinde das Bewusstsein der Universalität oder aber der Partikularität der eigenen Religion? Führt sie zur Besinnung auf das „Wesentliche“ oder betont sie die Spannungen zwischen den unterschiedlichen Traditionen? Wird die Orthodoxie gestärkt? Kommt es zu mehr Ökumenismus? Wird die Religion offener gegenüber der Außenwelt oder in sich selbst geschlossener? Wie sieht sie sich selbst aus dem neuen Blickwinkel? Kommt es zu einer Neubewertung der eigenen Vergangenheit oder der eigenen religiösen Identität? Und nicht zuletzt: wirken diese Entwicklungen zurück auf die Ausübung der Religion in der Heimat?

Die Veränderungen einer Religion unter den Bedingungen, die von der Expatriate-Situation abgeleitet werden können, sind Ziel dieser Untersuchung. Gleichzeitig soll hervorgehoben werden, was das Spezifische dieser Situation ist, d. h. welche Transformationen der Religion insbesondere durch die Expat-Situation gefördert werden, oder sogar welche Transformationen nur unter diesen Umständen möglich sind. Was bringt die Erforschung der Expatriates für das Verständnis religiöser Dynamiken? Was kann man über Religion nur dann erfahren, wenn man sich mit Expatriates auseinandersetzt? Wie ergänzt die Beschäftigung mit Expatriates das Bild der Interferenz zwischen Religion und Diaspora? Letzten Endes bleibt die Frage: worin besteht der Gewinn für die Religionswissenschaft, sich mit Religion und Expatriates zu beschäftigen?

2.4 Das Judentum als Paradigma und Sonderfall der Diasporastudien

2.4.1 Die konstitutive Diasporasituation des Judentums

Das Judentum ist die Religion, die ich als Fallbeispiel für die Untersuchung der Interferenz zwischen Religion und der Expat-Situation gewählt habe. Dabei handelt es sich aber gerade im Fall des Judentums um eine atypische Religion: erstens ist Judentum eine ethnische, jedoch weltweit verbreitete Religion. Zweitens kennen die Juden das Diasporaphänomen seit über 2600 Jahren und lebten nahezu 2000 Jahre ausschließlich in der Diaspora.[266] Heute gibt es ein Heimatland, doch es ist eine neue und für die meisten Angehörige der Gruppe keine geographische Heimat, sondern nur ein ideelles Bezugsort. Für die meisten Juden stellt die Diaspora weiterhin die Normalität dar, da sie mit dem Leben in der Diaspora so sehr vertraut sind.

Eine Expat-Situation ist aber auch für Juden estwas qualitativ Neues. Hier verlaufen die Prozesse weitgehend ähnlich zu den Expatverhältnissen anderer ethnischen und religiösen Gruppen. Die wenigen Partikularitäten der jüdischen Expatriategruppen werde ich an Ort und Stelle benennen. Für die Erforschung der Religion unter Bedingungen, die einer Expatgemeinde charakteristisch sind, eignen sich Juden bestens, zumal sie oft sehr aktive Gemeinden ins Leben rufen. Doch bevor darüber gesprochen werden kann, sind einige Fragen zu klären: was bedeutet für das Judentum die Diaspora? Was bedeutet in ihrem Fall Heimat? Welchen Stellenwert nimmt Israel in diesem Kontext ein? Wie prägen die verschiedenen Niederlassungsländer die dauerhaft vor Ort ansässi-

266 Elazar, 1986, 212.

gen jüdischen Gruppen? Welche Diasporakonstellationen gibt es heute? Gibt es Eigenheiten der in Israel sesshaften Juden, der sogenannten Israelis? Wie stehen sie zum Diasporageschehen? In diesem Unterkapitel werde ich diesen Fragen nachgehen, um den nötigen Rahmen für die Untersuchung der Juden als Expats zu skizzieren.

Ich beginne mit den Worten Safrans: „through the ages, the Diaspora had a very specific meaning: the exile of the Jews from their historic homeland and their dispersion throughout many lands, signifying as well the oppression and moral degradation implied by that dispersion".[267] Das Zitat zeigt die enge Verbundenheit zwischen der Diasporizität und dem jüdischen Geschehen, hebt aber auch die Partikularitäten dieser Existenzform hervor: die Unterdrückung durch die hegemonische Gruppe und die moralische Deutung des unbefriedigenden Sachverhaltes. Es handelt sich also um ein präzises, scharf umrissenes Konzept. Diese Definition setzt auch einen Schritt in die Richtung einer (negativen) theologischen Interpretation unbefriedigender Sachzustände.

Diaspora taucht zum ersten Mal in Verbindung mit den Juden in der Septuaginta auf.[268] Es ist also kein genuin jüdisches und auch kein primär theologisches Wort. V. a. die heutige Diaspora-Notion ist ein politischer Begriff, der auch positive Konnotationen enthalten kann. Der eigentliche theologische Begriff ist *Galut*. Im Unterschied zur *Diaspora* im heutigen Verständnis, *Galut* „rings of teleology [...] it suggests dislocation, a sense of being uprooted, in the wrong place. Perhaps the community has been punished; perhaps awful things happen in our world".[269] *Galut* bezeichnet eine Dispersion mit Verlust des eigenen ethnisch-politischen Zentrums, begleitet von einem dominanten Gefühl der Entwurzelung und von der dauerhaften Sinnfrage. Ein Wort biblischen Ursprungs,[270] gewöhnlich durch „Exil" übersetzt, wurde es von der Zeit des zweiten Tempels bis heute thematisiert und um Bedeutungen angereichert, wobei v. a. die Idee der Sühne, aber auch die des Trostes Gottes in schwierigen Mo-

---

267 Safran, 1991, 83.

268 Carl D. Evans, *The Concept of Diaspora in the Biblical Literature*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1.

269 Howard K. Wettstein, *Diaspora, Exile and Jewish Identity*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 61.

270 Siehe D. Vetter, *Diaspora, 1. Jüdisch*, in: Adel Theodor Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, 1987 Graz: Styria, 166.

menten und der Hoffnung auf einer Wiederherstellung der ursprünglichen Würde vorherrschen.[271]

Boyarin und Boyarin lassen solche Differenzierungen beiseite und sprechen über die Erfindung der *Diaspora* durch die Rabbis, wodurch der Begriff noch mehr zum theologischen Topos wird. Diesmal wird der Begriff aber positiv bewertet: Boyarin und Boyarin betrachten *Diaspora* als „the later analogue to nomadism in the earlier set of material conditions“, die Form, in der „the radical experiment of Moses was advanced“, „the sociological experiment that the Davidic monarchy symbolically overturns“.[272] *Diaspora* ist für sie „a theoretical and historical model to replace national self-determination“.[273] Für sie bedeutet *Diaspora* „displacement of loyalty from place to memory of place“.[274] Jüdische Identität sollte sich „not as a proud resting place (hence not as a form of integrism and nativism), but as a perpetual, creative, diasporic tension“[275] formulieren. *Diasporische Existenz* bedeutet für die zwei Autoren „to renounce any possibility of domination over Others by being perpetually out of power“, „the renunciation of sovereignty (justified by discourses of autochthony, indigenousness, and territorial self-determination), combined with a fierce tenacity in holding onto cultural identity“.[276] Sie laden Israel ein, das diasporische Bewusstsein neu zu entdecken, und ein angemessener Staat für alle seine Einwohner zu werden.[277]

Die zwei Boyarins beginnen mit der rabbinisch-theologischen Deutung der *Diaspora*, um danach aber Konzepte des modernen Diasporadiskurses in ihre Sprache aufzunehmen. Sie bewegen sich also zwischen alten theologischen und modernen Diasporaansätzen. Jonathan Ray beklagt die Tatsache, dass die letzteren wenig Interesse für die vermeintlich atypische jüdische Diaspora aufweisen, während jüdische Studien in ihrem Provinzialismus und Antiquarianismus gefangen bleiben und es somit verpassen, sich den modernen Diasporadiskurs anzueignen.[278] Die oben aufgeführten Überlegungen führen zur Frage nach der Einzigartigkeit oder dem typologischen Charakter der jüdischen Situation. Über den atypischen Charakter der jüdischen Situation lässt sich

271 Mehr dazu in Haim Hillel Ben-Sasson, *Galut*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 7, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, 352–363.
272 Daniel Boyarin / Jonathan Boyarin, *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: Critical Inquiry, 1993, 19 (4), 717 f.
273 Ebd., 711.
274 Ebd., 719.
275 Ebd., 714.
276 Ebd., 722 f.
277 Ebd., 713 f.
278 Jonathan Ray, *New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group*, in: Jewish Social Studies: History, Culture, Society, 2008, 15 (1), 10 f.

streiten: Jonathan Webber ist der Meinung, „what happened internally in the Jewish world may be helpful as an analytic paradigm for other developments cross-culturally",[279] das gelte sogar für das Ereignis des Holocaust und seine gruppeninterne Verarbeitung, welche den üblichen Deutungsmustern des diasporischen historischen Bewusstseins folgt:

> Such beliefs in the uniqueness of the Holocaust are to some extent justifiable (that is, depending on the criteria that are advanced in support of the idea); nevertheless, there does appear to be another layer of comparative interest here that should not be overlooked – after all, every people would in any case see its own history as peculiar to them alone. For the way in which the Holocaust is popularly inscribed in today's Jewish historical consciousness is not inaccessibly ethnocentric. On the contrary, many of the images used are perfectly general, if not universal: a case of ethnic or religious war that was fundamentally asymmetrical, committed by armed wicked perpetrator against defenseless innocent victim. At this level the sociology of genocide, and the folk memories of the sociology of genocide, seem to me one of the most significant elements in understanding not only today's European Jewish world but also many other cases of apparently symmetrical ethnic conflict elsewhere in the world. The kinds of histories children learn about at home, the kinds of historical heroes they learn to identify with, the constant awareness of the pragmatic and emotional need to develop survival strategies – all these are part of what it is to be a member of a minority group.[280]

Einzigartigkeit oder Typologie? Beides trifft im Falle der Juden zu. Die jüdische Diaspora ist die klassische Diaspora, und genau darin liegen auch ihre Unterschiede zu den anderen Diasporas. In der Formulierung Scheffers, „most observers still regard world Jewry, including Israel, as an utterly unique phenomenon, yet the Jewish Diaspora can and should be regarded as an archetypical ethno-national-religious historical diaspora".[281] Zu den Charakteristika, die die Einzigartigkeit der jüdischen Diaspora ausmachen, zählt Sheffer: „the extraordinary and unmatched historical persistence", „its admirable ability to overcome social, political, and economic calamities inflicted on it", „the outstanding Jewish contributions to the development of the monotheistic universal religions [...] and particularly the Jew's shared paternity of the Judeo-Christian tradition; world Jewry's other various contributions to the cultural, economic and scientific development of Western civilization; the purported extraordinary influence the Jewish Diaspora is capable of exerting on various host societies

---

279 Jonathan Webber, *Jews and Judaism in Contemporary Europe: Religion or Ethnic Group?* in: Ethnic and Racial Studies, 1997, 20 (2), 275.
280 Ebd., 273.
281 Gabriel Sheffer, *Jewry as an Achetypical Diaspora*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 54.

and governments; the recent revival of some defunct Diasporic communities in Western and Central Europe; and the unparalleled continuous political, diplomatic, and economic assistance that certain groups and organizations extended to the Yishuv (the pre-Israel Jewish community in Palestine) and later to the Jewish state".[282]

Auch das Ende des Diasporischen wird im Judentum debattiert:

> There are Jews – including religiously observant ones – who argue that with the establishment of Israel the Diaspora in the purely theological sense has been brought to an end, although the physical (and voluntary) dispersion of Jews may be continuing. […] There are others, however, who believe that, in a sociopsychological sense, the diaspora has not ended, because the state of Israel is itself in a 'diaspora' condition globally to the extent that it is treated as a pariah state by international organizations and regarded as not even 'belonging' to the region in which it is located. This may be a questionable metaphorical use of the term.[283]

Der Staat Israel lebt seinerseits unter Diasporabedingungen, behaupten die von Safran paraphrasierten Juden und meinen damit seine unvollständige Akzeptanz und die dauerhafte Bedrohung. Diasporizität übernimmt hier metaphorische Sinngehalte. Die zwei Boyarins hingegen vertreten die Meinung, dass Israel sich das verlorene diasporische Bewusstsein wieder aneignen sollte.[284] Wie steht es also mit Israel, welche Stellung nimmt es in diesem Kontext ein? Wie verhält es sich zu Konzepten wie *Heimat* und *Diaspora*?

Bevor aber mehr über Israel und das Verhältnis zwischen ihm und der jüdischen Diaspora gesagt werden kann, muss zuerst die Zusammensetzung der Gruppe als solcher mit ihren verschiedenen Untergruppen näher unter die Lupe genommen werden. Dies wird dazu führen zu begreifen, dass es sich um mehrere diasporische Formationen handelt, deren Beziehungen zueinander ebenfalls beleuchtet werden sollten. Zweitens spielt auch die Geographie eine nicht zu vernachlässigende Rolle für die Bestimmung jüdischer Identität – ihr soll ein eigenes Unterkapitel gewidmet werden. Der zeitliche Faktor wäre auch von Bedeutung, jedoch nur bedingt für die vorliegende Untersuchung, die sich auf die gegenwärtige Situation konzentrieren möchte. Er soll nur in dem Maße einbezogen werden, in dem es für das Verständnis der Gegenwart sinnvoll ist. Nach diesem Gang durch die erwähnten Eigenheiten jüdischen Geschehens kann die Frage nach Israel und seinem Verhältnis zur jüdischen Diaspora angemessen beantwortet werden.

282 Ebd., 54 f.
283 Safran, 1991, 91.
284 Boyarin / Boyarin, 1993, 713.

2.4.2 Heutige Konstellationen im Judentum

In diesem Unterkapitel geht es um Subgruppierungen innerhalb des Judentums und um deren heutige Verbreitung. Es sollen in Kürze Gruppierungen vorgestellt werden, die sich v. a. durch ihre Haltung zu religiösen Grundfragen unterscheiden. Für die vorliegende Arbeit sind jene Gruppen von Bedeutung, die einen Bezug zur Religion aufweisen, da die Synagogengeher in China die Zielgruppe der Untersuchung ausmachen. Nichtreligiöse oder humanistische Juden wie auch zionistische Gruppen werden daher bewusst ausgelassen. Um das religiöse Leben der Juden in der VR China angemessen zu deuten sind die in diesem Unterkapitel gebotenen Hintergrundinformationen unablässlich.

Die älteste erhaltene Unterscheidung ist jene zwischen *Aschkenasim* und *Sephardim*. Sie spiegelt mittelalterliche Trennungen in Europa und dem Nahen Orient wider. Die Juden nördlich der Alpen, später auch in Zentral- und Osteuropa, bekannt als *aschkenasische* Juden,[285] entwickelten andere Traditionen des religiösen Lebens als jene, *Sepharden* oder *Sefarad* genannt, die zuerst in Spanien sesshaft waren, später aber in den verschiedenen Provinzen des Osmanischen Reiches Zuflucht fanden.[286] Differenzen, unterschiedliche Interpretationen der Torah wie auch Unterschiede hinsichtlich liturgischer Praxis und Musik, Sitten und Bräuchen oder moralischen Auffassungen trennen bis heute die Gruppen voneinander.[287] Die konkreten Beziehungen zwischen den zwei Gruppen haben von Zeit zu Zeit und von Region zu Region variiert, doch in der Regel haben sie einfach nebeneinander gelebt und parallele Institutionen aufrechterhalt, was bis heute in der Situation der zwei Oberrabbinate in Israel sichtbar wird.[288]

Im strikten Sinn des Wortes sind Sepharden nur jene Juden, die aus Spanien flüchteten,[289] doch in religiöser Hinsicht sowie in der heutigen Sprache, v. a. in Israel, werden auch *Maghrebi* (nordafrikanische) und *Mizrahi* (nahöstliche) Juden den Sepharden zugerechnet, weil sie weitgehend die als sephardisch

285 Siehe Johann Maier, art. *Aschkenas*, *aschkenasisch*, in: Johann Maier, Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur, 2001, Erftstadt: Hohe, 43.
286 Siehe Johann Maier, art. *Sefarad*, *sefardisch*, in: Johann Maier, Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur, 2001, Erftstadt: Hohe, 375 f.
287 Für Details siehe H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*, 2 Aufl., 1969, London: Oxford University Press, 82 ff.
288 Siehe dazu art. *Ashkenaz*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 2, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 569–571.
289 Siehe Alan D. Corre, et al., *Sephardim*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 18, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 292.

bekannten Traditionen befolgen, wenn auch mit eigenen Akzenten und sogar mit kleinen Unterschieden.

Eine weitere Unterscheidung ist nicht nur das Ergebnis der abendländischen Moderne, sondern beleuchtet auch inhaltliche Differenzen in der Betrachtung der Torah und des Bundes. Das *Reformjudentum* ist in Deutschland an der Wende zum 19. Jh. entstanden und spiegelt das Bestreben des Judentums wider, „vor dem Hintergrund der Tradition in die Moderne einzutreten".[290] Als Gegenpol kristallisierte sich Mitte des 19. Jhs. die *jüdische Orthodoxie* als „Bewegung der rational unterfütterten Gegenreform zurück zu den Prinzipien einer absoluten und abgeschlossenen Offenbarung".[291] „In der Moderne leben und dennoch uneingeschränkte Treue zur Thora"[292] lautet das Motto der Bewegung, die sich später *Modern Orthodoxy* nannte, im Gegensatz zu den charismatischen chassidischen Strömungen, später als ultra-orthodox bekannt, die schon seit dem 18. Jh. in Osteuropa traditionelle jüdische Lebensformen aufblühen ließen.

Einen Mittelweg versuchte das Ende des 19. Jhs. entstandene *konservative Judentum* zu finden, „mit dem Ziel, von der Tradition das unveränderliche Wesen zu bewahren, die Mittel dafür aber den modernen Lebensumständen anzupassen".[293] In diesem Zusammenhang soll auch vermerkt werden, dass die bisher genannten jüdischen Strömungen ihren Ursprung in Deutschland hatten, dass sich aber gegen Ende des 19. Jhs. das Zentrum des jüdischen Geschehens nach Amerika verlagerte.[294] Das konservative Judentum z. B. hatte in Deutschland „als Geisteshaltung bedächtiger Veränderung und Anpassung bereits existiert, nicht aber als deutlich abgrenzbare Richtung";[295] liberale und konservative Rabbiner trafen Beschlüsse zusammen. Der *Rekonstruktionismus* ist im Amerika der 1930er Jahre entstanden. Er war ursprünglich eine interne Bewegung des konservativen Judentums, entwickelte sich aber später als eine eigene Denomination, der sich auch Reform- und säkularisierte Juden anschlossen.[296] Der Rekonstruktionismus trat „für eine ethnisch-kulturelle Profilierung

---

290 Gilbert S. Rosenthal / Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, 1999, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 13.
291 Ebd., 13.
292 Ebd., 22.
293 Johann Maier, art. *Konservatives Judentum / Conservative Judaism*, in: Johann Maier, Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur, 2001, Erftstadt: Hohe, 257.
294 Rosenthal / Homolka, 1999, 27 f.
295 Ebd., 28.
296 Johann Maier, art. *Reconstructionism*, in: Johann Maier, Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur, 2001, Erftstadt: Hohe, 352.

des amerikanischen Judentums außerhalb der traditionellen Denominationen als einer ‚civilization' ein, um auch die assimilierten Randschichten zu erreichen".[297] Das ursprüngliche Reformjudentum teilte sich also auf in eine liberale, eine konservative und eine rekonstruktionistische Richtung.

Auf diese Weise kam es zu vier Hauptrichtungen des heutigen Judentums mit ihren jeweiligen Ansätzen. Sie kennzeichnen eigene Entwicklungen, innere Kontroversen führen zu neuen Phasen innerhalb der Bewegung. So z. B. versuchten die Reformatoren in Deutschland, einen Mittelweg zwischen halachischem Judentum und der Konversion zum Christentum zu finden. Unter den Bedingungen der amerikanischen religiösen Freiheit und des Pluralismus entwickelte sich das Reformjudentum aber anders und verzeichnete viele Änderungen.[298] Ein Beispiel: das Gründungsdokument des amerikanischen Reformjudentums, die 1885 verabschiedete *Pittsburgh Platform* sieht vor, dass nur die Moralgesetzte des Judentums bindend seien; Hebräisch wird im Kultus durch Englisch ersetzt und man hält fest, „die Ritualregeln etwa zu Kaschrut, über die priesterliche Reinheit oder die Vorschriften über Kleidung sind heidnischen Ursprungs und dienen heute nicht mehr unserer geistigen Erbauung".[299] Weiter heißt es im Dokument: „Wir sind nicht länger eine Nation, sondern eine ‚religiöse Gemeinschaft' und wir erwarten nicht länger, nach Palästina oder in einen jüdischen Staat zurückzukehren, oder in einem Tempel jemals wieder Tieropfer darzubringen".[300] Die 1937 in Columbus verabschiedeten *Guiding Principles* hingegen „betonen die Bedeutung der jüdischen Tradition in Gestalt der schriftlichen und mündlichen Thora, unterstreichen das Konzept des ‚jüdischen Volkes' über die religiöse Definition hinaus, ermuntern zu einem Leben, das von Mitzwot durchdrungen ist und rufen zur Unterstützung der Wiederbesiedlung Palästinas auf". Das Dokument „markiert das Ende der klassischen Reform-Bewegung mit ihrer streng antitraditionalistischen Haltung".[301] Seitdem nimmt auch die Observanz der rituellen Mitzwot im Reformjudentum immer mehr zu, einschließlich der Wiedereinführung des Hebräischen, in der vorausgehenden Zeitspanne nicht praktizierter Gebete und Feiertage, der Kippa und des Gebetschals, des traditionellen Schabbats und der Kaschrut-Regeln.[302]

Auf konservativer Seite war man stets darum bemüht, sich der Moderne anzupassen, jedoch die Treue zur Halacha und Thora nicht preiszugeben. Solomon

297 Ebd., 352.
298 Dana Evan Kaplan, *Reform Judaism*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 17, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 166.
299 Rosenthal / Homolka, 1999, 56.
300 Ebd., 57.
301 Ebd., 61.
302 Ebd., 60 ff.

Schechter, einer der Gründungsväter, spricht dem jüdischen Volk die Kompetenz zu, zwischen Dauerhaftem und Vergänglichem zu unterscheiden. Doch genau dies ist eine schwer wiegende Herausforderung, und heute droht die Bewegung daran zu zerbrechen: eine Richtung lehnt sich der modernen Orthodoxie immer enger an, eine zweite ist von dem Reformjudentum kaum noch zu unterscheiden, während die konservative Mitte massiv an Boden verliert.[303] Eigene Stellungnahmen der Bewegung sind spärlich. Das 1988 verabschiedete *Statement of Principles of Conservative Judaism* wiederholt die Richtlinien der Bewegung, ohne jedoch präzise Anhaltspunkte für konkrete Situationen zu geben. Das Judentum wird nicht nur als Halacha, Religion oder Glauben, sondern auch als dem Wandel der Zeit unterworfene religiöse Kultur verstanden, woraus sich der Bedarf nach ständig neuer Unterscheidung ergibt.[304]

Der Rekonstruktionismus skandalisierte schon in seinen Anfängen dadurch, dass er Judentum als eine Zivilisation verstehen wollte.[305] Die These des Gründers Mordecai M. Kaplan ist, dass Judentum eine sich entwickelnde religiöse Zivilisation sei.[306] Religion wird als Teil der Zivilisation verstanden, neben Kunst, Musik, Sprache, Sitten und Brauchtum. Das Ziel dieser Zivilisation sei das Überleben des jüdischen Volkes. Somit rückt das jüdische Volk ins Zentrum, dort wo, aus der Sicht anderer, Gott, die Thora oder der Bund stehen sollten.[307] Als neue Bewegung blieb der Rekonstruktionismus bislang seinen Prinzipien treu, wobei diese auch sehr viel Spielraum im Umgang mit Ritualen und Bräuchen erlauben. Was die neueren Probleme anbelangt, traf der Rekonstruktionismus stets Entscheidungen, die ihn „an den linken Rand des weltweiten progressiven Spektrums“ rückten.[308] Einige Ideen von Kaplan fanden jedoch auch in anderen jüdischen Richtungen Verbreitung, so z. B. die auf der Vorstellung des Judentums als Zivilisation beruhende Idee, „ein Gemeindezentrum einzurichten, das seinen Mitgliedern religiöse, kulturelle, wohltätige, soziale und sportliche Aktivitäten bieten könnte“.[309] Sogar die „Definition des jüdischen Volkes als eine religiöse Zivilisation erreichte eine Akzeptanz, die weit über die Erneuerungsbewegung hinausreicht“.[310]

303 Ebd., 101.
304 Ebd., 109 ff.
305 Siehe Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American Jewish Life*, 1. Aufl. 1934, zitierte Aufl. 2010, Philadelphia: Jewish Publication Society.
306 Mehr dazu in Rebecca T. Alpert / Jacob J. Staub, *Exploring Judaism. A Reconstructionist Approach*, 2000, Elkins Park: The Reconstructionist Press, 15 ff.
307 Rosenthal / Homolka, 1999, 131 ff.
308 Ebd., 142.
309 Ebd., 141.
310 Ebd., 132.

Die Orthodoxie blieb weitgehend ihren Prinzipien treu, jedoch gibt es auch hier Spannungen, so z. B. innerhalb der amerikanischen Modern Orthodoxy zur Frage nach der autoritativen Natur der Halacha, oder nach dem dynamischen Charakter der mündlichen Thora.[311] Gerade innerhalb des orthodoxen Spektrums findet sich außerdem eine Fülle von Möglichkeiten religiöser Observanz. Dazu gehört die deutsche Neo-Orthodoxie bzw. die amerikanische und später weltweit verbreitete Modern Orthodoxy, das traditionell litauisch-geprägte Judentum Osteuropas, die sephardischen und weiteren asiatischen und afrikanischen Traditionen wie auch die ultra-orthodoxen chassidischen Strömungen und die Charedim.[312] Manchmal werden die Chassiden auch unter die Charedim oder Haredim gezählt, somit dient der Begriff als Umschreibung des als pejorativ empfundenen Wortes *ultra-orthodox*.[313]

Trotz der vielen Unterschiede sind sich die Orthodoxen „einig in ihrem Glauben an den einen, personhaften Gott, an die schriftliche und mündliche Thora als Israels verbindliche Richtschnur, an die Mitzwot als die Gebote Gottes, an den Schabbat und die Feiertage, an traditionell gesungene hebräische Gebete, an die Speisegesetze und an die Bedeutung der jüdischen Hochzeits- und Scheidungsgesetze. Ihre Observanz beruht im wesentlichen auf der Beachtung der Auslegung von schriftlicher und mündlicher Thora, wie sie im ‚Schulchan Aruch'[314] des Joseph Karo von 1564 niedergelegt worden ist".[315]

Die ultra-orthodoxen Chassiden haben sich seit dem Entstehen der Bewegung im Osteuropa des 18. Jhs. grundlegend geändert. Aus einer Volksbewegung, die die Lebensfreude über jede Askese hinaus befürwortete, sind heute viele kleine Strömungen geworden, die wesentlich strikter und traditioneller sind.[316] Eine dieser Strömungen ist für die vorliegende Forschung von besonderer Bedeutung: die *Lubawitscher* oder *Chabad*, die auf der ganzen Erde interne jüdische Mission betreibt. Davon soll im nächsten Unterkapitel ausführlicher die Rede sein.

Die Orthodoxie besitzt aufgrund der Vielfalt der dazugehörigen Gruppen keine gemeinsamen Leitungsinstitutionen, so wie die anderen Denominationen. Eine zentrale Autorität ist aufgrund der Meinungsverschiedenheiten un-

---

311 Nathaniel Katzburg / Walter S. Wurzburger / Emanuel Rackman, *Orthodoxy*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 15, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 495 ff.

312 Rosenthal / Homolka, 1999, 145 ff.

313 Samuel C. Heilman / Fred Skolnik, *Ḥaredim*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 8, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 348–352.

314 Jüdischer Gesetzteskode.

315 Rosenthal / Homolka, 1999, 144.

316 Ebd., 176 f.

möglich. Auch die Geographie trennt, so dass Orthodoxe in den verschiedenen europäischen Ländern andere Oberhäupter anerkennen als jene in den USA oder in Israel.[317] Die ultra-orthodoxen Gruppierungen haben ihre jeweils eigenen Zentren in den Vereinigten Staaten und in Israel[318] und sind transnational innerhalb der eigenen Bewegung über die Grenzen hinweg vereint.

2.4.3 Chabad als innerjüdische missionarische Strömung

Die chassidische Chabad-Strömung wird heute als „the most important and influential network of religious Jewish communities in the world“[319] angesehen, mit einem Ruf „like that of the Jesuits in catholicism“[320] und mit einem unvergleichlichen Erfolg in der Werbung von Juden.[321] Wenn man über transnationale religiöse Netzwerke im Judentum redet, dann nimmt Chabad eine der Leitungspositionen ein, einmalig nicht nur unter den chassidischen Strömungen, sondern auch im Vergleich zu anderen, gesellschaftlich und finanziell viel besser situierten Denominationen.

Die Chabad ist auch in der VR China präsent, und zwar in jedem Zentrum, in dem es jüdische Expatriates gibt. Eine gute Kenntnis der Ansätzen dieser jundentumsintern missionarischen Bewegung ist daher für die Analyse des jüdischen Lebens in China unablässig. Daher soll hier das heutige Profil dieser Gruppierung kurz skizziert werden, mit Hervorhebung der zugrunde ligenden Philosophie.

Die Lubawitsch oder Chabad-Bewegung ist um 1800 in Weißrussland als chassidische Strömung entstanden und zeichnet sich durch ihren stärker intellektuellen Zugang zum Judentum aus.[322] Der Name *Cha-Ba-D* ist ein Akronym für *Chokmah* „Weisheit“, *Binah* „Einsicht“ und *Da'at* „Wissen“, die Aspekte des Geistigen sind, aber auch auf die Bedeutung der Theologie und des Studiums schließen lassen. Heute hat sie ihren Hauptsitz in Brooklyn, New York, und ist mit über 3.300 Zentren weltweit[323] die bekannteste und am weitesten verbreitete

---

317 Katzburg u. a., 2007, 495 ff.
318 Rosenthal / Homolka, 1999, 155 ff.
319 M. Avrum Ehrlich, *The Habad Movement, Its Organizations, and Its Influence in the Diaspora*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 430.
320 Ebd., 438.
321 Ebd., 430.
322 Rosenthal / Homolka, 1999, 177,.
323 http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/36226/jewish/About-Chabad-Lubavitch.htm, zuletzt gesehen am 3. 10. 2014.

chassidische Strömung.[324] Dazu wurde sie durch die Auffassungen ihres 7. und letzten Rebbes, *Menachem Mendel Schneerson* (1902–1994).[325]

„Chabad-Lubavitch is a philosophy, a movement, and an organization", lautet die Selbstbeschreibung auf ihrer Webseite.[326] Der Philosophie der Bewegung liegt die mystische Vorstellung zugrunde, dass jeder Jude einen göttlichen Funken in sich trägt, welcher angezündet werden kann.[327] Somit ist jeder einzelne Jude wertvoll, egal wie distanziert er zu den Thora-Prinzipien sein Leben gestaltet. Die heutige, von Schneerson geprägte Chabad-Bewegung unterscheidet sich von anderen chassidischen Strömungen durch ihr Bestreben zu missionieren, um nichtorthodoxe Juden zur Orthodoxie zurück zu bringen.[328] Dafür wurde auch ein eigenes Konzept entwickelt: „outreach" bezeichnet die missionarische Tätigkeit, die sich ausschließlich an die Juden wendet.[329]

Menachem Schneerson war der Meinung, dass die Revitalisierung des Judentums schrittweise geschehen sollte: jeder Jude dürfte sich zunächst vornehmen, nur eines oder nur ein paar Mitzwot zu befolgen. Zu den Geboten, die man den Neugewonnenen am Anfang nahelegen sollte, gehören z. B. das Entzünden der Kerzen für den Sabbat, das Anlegen der Tefillin, die Befestigung einer Mezuzah an der Eingangstür, das Studium der Torah, und später schrittweise auch die Kaschrut-Regeln.

Um diese Ziele zu erreichen, erfand der genannte Rebbe das Konzept des Chabad-Hauses.[330] Ein Chabad-Haus ist i. d. R. das Wohnhaus einer Familie, eine Synagoge und ein Gemeindezentrum in einem: vor Ort ansässigen oder reisenden Juden soll es eine Anlaufstelle bieten. Die Familie besteht i. d. R. aus einem Rabbi, seiner Ehefrau und den Kindern, sie werden *shluchim* oder Gesandte (*shliach*/*shlucha*) genannt;[331] der Rabbi ist für die spirituelle Führung der Gemeinde zuständig, das Paar organisiert und koordiniert gemeinsam alle Dienstleistungen und Aktivitäten, die auf Spenden beruhen, d. h. auch die Fähigkeiten im Bereich des Fundraising voraussetzen.[332] Sehr wichtig sind die Möglichkeiten

---

324 Rosenthal / Homolka, 1999, 177.
325 Mehr zu den Oberhäuptern der Chabad-Bewegung in M. Avrum Ehrlich, *Leadership in the Habad Movement. A Critical Evaluation of Habad Leadership*, *History and Succession*, 2000, New Jersey: Jason Aronson Publishers.
326 http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/36226/jewish/About-Chabad-Lubavitch.htm, zuletzt gesehen am 3. 10. 2014.
327 Simon Dein, *What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch*, in: Sociology of Religion, 2001, 62 (3), 388.
328 Ebd., 387 f.
329 Ehrlich, 2009 (The Habad ...), 430.
330 Mehr dazu in: ebd., 442 ff.
331 Ebd., 430.
332 Ebd., 446 f.

des koscheren Essens, zudem spielt die Erziehung für Kinder sowie für Erwachsene eine wichtige Rolle. Die Einbeziehung der Frauen unterscheidet die Chabad-Bewegung von anderen orthodoxen Richtungen und ist eine der modernen Methoden, die Schneerson im Dienste seiner Ideale einsetzte.

Die Chabad Bewegung nimmt sich vor, den Säkularismus innerhalb der jüdischen Gemeinden zu bekämpfen, und diesen zu einem torahbezogenen Leben zu verhelfen. Somit wird die jüdische Identität gestärkt. Die Aktivitäten richten sich an die Juden aller Traditionen und Herkünfte. Aber eines macht die Chabad, was sonst von keiner jüdischen Organisation praktiziert wird: shluchim lassen sich auch an jenen Orten nieder, wo nur vereinzelt Juden leben, die keine alten jüdischen Gemeinden haben.[333] Sie gründen ein Chabad-Haus, schaffen die Infrastruktur und versuchen zugleich, Juden um sich zu sammeln. So entstehen neue Gemeinden auch dort, wo die Initiative von der Basis fehlt.

Auch wenn Chabad die Juden zur Orthodoxie begleiten will, versteht sich die Bewegung nicht als eine orthodoxe Strömung, und schon gar nicht als eine ultra-orthodoxe. Ihre eigenen Ansichten sind für die der Bewegung Angehörenden das Judentum schlechthin, nicht nur eine Variante desselben. Zu diesem Kern des Judentums sollen alle Juden zurückfinden. Unter den Charedim sind Chabad die einzigen, die auf die Außenwelt zugehen, und sich nicht nur innerhalb der eigenen Zirkel bewegen. Durch diese Haltung ist es ihnen gelungen, die charedische Lebensart anderen Juden sympathisch nahezubringen.[334] Inhaltlich liegt der Kern ihrer Verkündigung innerhalb der orthodoxen Sichtweise; nicht-orthodoxe Auffassungen werden daher dezidiert missbilligt. Die Zusammenarbeit mit Häretikern und Nichtgläubigen, d. h. mit Juden anderer Glaubensrichtungen, wird von Schneerson in einem Brief sogar als Sünde gebrandmarkt.[335] Auf der anderen Seite wird Chabad wegen solcher Auffassungen, wie auch wegen des Messianismus unter Juden höchst unterschiedlich eingeschätzt.[336] Dies erklärt, weshalb sich manchmal Juden von den Angeboten der Chabad fernhalten, auch wenn es vor Ort keine religiöse oder gesellschaftliche Alternative dazu gibt.

Gegenüber dem Staat Israel war der Rebbe positiv eingestellt, nicht aber gegenüber seiner Regierung. Religion und Regierung sollten seiner Ansicht nach eine Einheit bilden, und die Gesetze der Thora sollten viel stärker befolgt werden. Die Weltlichkeit der Regierung wurde von ihm häufig kritisiert.[337]

333 Ebd., 431.
334 Heilman / Skolnik, 2007, 351.
335 Rosenthal / Homolka, 1999, 180.
336 Ehrlich, 2009 (The Habad …), 438 f.
337 Rosenthal / Homolka, 1999, 179 f.

2.4.4 Geographie als Marker jüdischer Identität

Nach dem kurzen Gang durch die Vielzahl jüdischer Strömungen soll nun die geographische Verortung jüdischer Gruppen als Differenzierungsgrund behandelt werden, ebenfalls mit Hinblick auf die Vielfalt, die innerhalb der jüdischen Gemeinden in China wiederzufinden ist.

Zunächst einige statistische Daten: am 1. Januar 2016 betrug die Gesamtzahl der unumstritten als jüdisch anerkannten Bevölkerung weltweit 14.410 Millionen, davon lebten 8.074 Millionen oder 56 % in der Diaspora und 6.336 Millionen, d. h. 44 %, in Israel.[338] Die zahlenmäßig größte Gruppe in der Diaspora ist die aus den Vereinigten Staaten, mit 5.700 Millionen oder 39,5 % der jüdischen Gesamtbevölkerung. Nach großem Abstand folgen Frankreich (460.000 oder 3,2 %), Kanada (388.000 oder 2,7 %) und Großbritannien (290.000 oder 2,0 %). Über der 100.000-Grenze befinden sich noch Argentinien, Russland, Deutschland und Australien.[339]

Die hier angeführten Zahlen zeigen, dass es zwei große Zentren jüdischen Lebens gibt: die Vereinigten Staaten, die mehr als zwei Drittel der jüdischen Diaspora beheimaten, und Israel. In vereinfachender Weise wird oft das amerikanische Judentum mit dem Diasporajudentum gleichgesetzt, dies auch aufgrund seines Einflusses auf andere diasporische Zentren weltweit. Zahlenmäßig ist das amerikanische Judentum etwas stärker als das israelische. Demographische Trends sehen allerdings einen Zuwachs der israelischen Bevölkerung voraus, während die amerikanisch-jüdische durch Überalterung, Mischehen, Assimilation und negative Wachstumsraten eher an Bedeutung abnimmt, folglich die Polarisierung zwischen den zwei genannten Zentren weiter zunehmen wird.[340]

Im Folgenden sollen kurz die „two worlds of Judaism“[341] beschrieben, und danach soll auf weitere lokalbedingte Partikularitäten jüdischer Akteure hingewiesen werden.

Das *amerikanische Judentum* geht auf mehrere Einwanderungswellen zurück.[342] Schon im 17. Jh. migrierten sephardische Juden nach Amerika, nach-

338 Sergio Della-Pergola, *World Jewish Population, 2016*, in: Arnold Dashefsky / Ira M. Sheskin (Hg.), American Jewish Year Book 2016, 2016, 116, Dordrecht: Springer, 272.

339 Ebd., 278.

340 Sergio Della-Pergola, *The Demography of Modern Diaspora Jewry*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 401.

341 Jack Wertheimer, *A People Divided. Judaism in Contemporary America*, 1993, New England: Brandeis University Press, 193.

342 Siehe Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, 1993, New York: Vintage Books.

dem sie vorher aus Spanien in die Niederländer gegangen waren. Mitte des 19. Jh. findet die „Germanisierung des amerikanischen Judentums“[343] statt – die Zahl der Juden wächst von 1.000 auf 150.000.[344] Auch osteuropäische Juden begannen nach Amerika auszuwandern, so dass 1880 die Gesamtzahl auf 250.000 anwuchs.[345] Zwischen 1880 und dem Beginn des 1. Weltkriegs kamen ca. 2 Millionen osteuropäische aschkenasische Juden hinzu, die vor den Pogromen flohen. Diese waren viel ärmer. Ihre Volksgenossen betrachteten sie mit einem Überlegenheitsgefühl als nicht gleichwertig. Die ersten aschkenasischen Einwanderer wurden Mitglieder in sephardischen Kongregationen, doch mit der Zeit übernehmen viele dieser Synagogen den aschkenasischen Ritus, und manche von ihnen erklären sich später als konservativ oder reformjüdisch. Jene Synagogen, die sephardisch bleiben, wie auch die neu gegründeten sephardischen Gemeinden schließen sich später der Union of Orthodox Jewish Congregations of America an.[346]

Die Spannungen zwischen den beiden aschkenasischen Gruppen sind so groß, dass es während der ersten Generation nicht zu einer einheitlichen Gemeinschaft kommt. Die zuerst angekommenen deutschsprachigen Juden waren in ihren Auffassungen, auch in religiöser Hinsicht, modern. Die osteuropäischen waren nicht nur arm und „unzivilisiert“,[347] sondern auch religiös unflexibel in ihrer Version der Orthodoxie verankert. Das ändert sich jedoch schon bei der 2. Generation, für die die religiösen Modelle ihrer Eltern an Gültigkeit verlieren.[348]

Nach dem zweiten Weltkrieg verschärft sich wieder die Lage: über 100.000 osteuropäische Holocaust-Überlebende finden hier Zuflucht, die Hälfte davon chassidischer Ausrichtung.[349] In religiöser Hinsicht nimmt in den 1970er Jahren die strikte Orthodoxie an Bedeutung zu und zwar ungebremst bis heute.[350] Es wird deshalb von einem „shift to the right“ innerhalb der Orthodoxie gesprochen,[351] aber auch von einem internen Kulturkampf „between its modern

343 Ebd., 38 ff.
344 In 1861. Siehe ebd., 72.
345 Ebd., 117.
346 Siehe dazu Marc D. Angel, *Sephardi and Middle Eastern Jews in the United States*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 560 ff.
347 Sachar, 1993, 121 ff.
348 Siehe Chaim I. Waxman, *Modern Jewish Orthodoxy in America*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 608 f.
349 Sachar, 1993, 696.
350 Wertheimer, 1993, 114 ff.
351 Ebd., 126 ff.

and anti-modern wings".[352] Zahlenmäßig bleibt die Orthodoxie klein, doch sie wird schließlich zu einer akzeptierten Form, in der amerikanischen Gesellschaft jüdisch zu sein. Ihre Bedeutung im Land ist nicht zu unterschätzen: „the Orthodox make up about 10 percent of American Jewry, but for a variety of reasons, their significance far exceeds their actual numbers".[353]

Die Gegenwart ist durch „a large population of Jews moving toward religious minimalism and a minority gravitating toward greater participation and deepened concern for religion"[354] charakterisiert. Ca. ein Viertel der amerikanischen Juden betrachteten sich im Jahr 1998 als nicht religiös, 34 % als Reformjuden, 30 % als Konservative oder Rekonstruktionisten, 11 % als Orthodox oder Chassidisch.[355] Die Ultra-Orthodoxen machen in Amerika 25 % der jüdisch-orthodoxen Bevölkerung aus, d. h. sie sind etwa 125.000 Personen.[356]

Hinzu kommt, dass alle Denominationen mit internen Divisionen konfrontiert sind und demzufolge auch gegeneinander aggressiver werden.[357] Diese Entwicklungen lassen sich durch die allgemeine amerikanische Geisteshaltung der letzten Jahrzehnte erklären, dazu zählt Wertheimer die „interrelated sexual and feminist revolutions", der „spirit of religious individualism" oder die „quest for community and personal meaning".[358] Diese prägen als externe Einflüsse auch andere Gesellschaften; doch in Israel, einem Staat mit einer eindeutigen jüdischen Mehrheit, mit einem starken jüdischen Erbe in der Öffentlichkeit und mit einer starken Beziehung zwischen Staat und Religion ist ihre Dynamik allerdings etwas langsam.[359] Auf amerikanischer Seite können somit nur orthodoxe Juden die religiöse Politik Israels nachvollziehen. „For the rest of American Jews, religion is a barrier to their attachment to Israel. And it appears that Israeli Jews of all stripes cannot relate to the non-Orthodox versions of Judaism that attract the vast majority of American Jews".[360]

Während das Reformjudentum, die konservative Bewegung oder der Rekonstruktionismus auf amerikanischem Boden gewachsen und gediehen sind,

---

352 Ebd., 136.
353 Waxman, 2009, 608.
354 Wertheimer, 1993, 188.
355 Gemäß einer Befragung durch die Zeitschrift „Los Angeles Times", zitiert in: Kenneth D. Wald / Michael D. Martinez, *Jewish Religiosity and Political Atitudes in the United States and Israel*, in: Political Behavior, 2001, 23 (4), 383 f.
356 Heilman / Skolnik, 2007, 348.
357 Wertheimer, 1993, 189.
358 Ebd., 190 ff.
359 Uzi Rebhun / Shlomit Levi, *Unity and Diversity: Jewish Identification in America and Israel 1990–2000*, in: Sociology of Religion, 2006, 67 (4), 394.
360 Wertheimer, 1993, 193 f.

kennt *Israel* keine Entsprechungen dazu. Die hierher eingewanderten Juden stammen in der Regel nicht aus Amerika, sondern aus anderen Gegenden der Welt, und sind zu einer Zeit eingewandert, als diese Formen des Judentums in ihrem Ursprungsland noch keine Wurzeln hatten. Aus diesem Grund sind im Falle der Israelis die anzuwendenden religiösen Kategorien andere als bei den amerikanischen Juden. Lediglich die Kategorien „aschkenasisch“ und „sephardisch“ bleiben erhalten, und in dieser Hinsicht gibt es einen großen Unterschied zwischen den aschkenasischen Gruppen, die einen gesellschaftlich höheren Status für sich beanspruchen, und den Sepharden mit ihrem niedrigeren Status.[361] Diese Unterscheidung beruht aber nicht auf religiösen, sondern eher auf geographisch-kulturellen Erwägungen. Solcher Unterscheidungen, die als einziges Kriterium das Ursprungsland und die damit verbundene gedachte Über- oder Unterlegenheit haben, gibt es viele zwischen den Juden und auch zwischen den Israelis. So z. B. sind aus der Sicht ehemaliger deutscher Juden die Juden aus Osteuropa minderwertig, wie auch georgische Juden aus der Sicht marokkanischer Juden.[362] „Wahrscheinlich hat jeder Jude seine Ostjuden“,[363] schreibt Avraham Burg und drückt damit einen gruppeninternen Sachverhalt aus, der von vielen Überlegenheitskomplexen und demzufolge von internen Trennungen zeugt.

Hinsichtlich der religiösen Kategorien in Israel ist folgendes zu sagen: wenn in Amerika von Zugehörigkeit zu verschiedenen Glaubensrichtungen innerhalb des Judentums die Rede war, „the corresponding divisions among Israeli Jews were antireligious (21 %), secular (35 %), traditional (27 %) and Orthodox/Haredi (17 %)“.[364] Die einzige sich singularisierende Gruppe sind die Ultra-Orthodoxen: in Israel leben zwischen 250.000 und 300.000 ultraorthodoxe Juden.[365] Israelische Juden gelten also generell als orthodox, weisen jedoch gemäß dieser Statistik ein nicht sehr hohes Niveau des religiösen Engagements auf. Dabei werden aber in der Statistik die meisten Reformjuden auf unzureichend akkurate Weise aufgrund der Anzahl der befolgten Mitzwot unter die säkularen gezählt, die meisten Konservative unter „traditional“.[366] Aus israelischer Sicht gibt es also keine legitim nebeneinander stehenden Ausrich-

---

361 Steven J. Gold, *Transnationalism and Vocabularies of Motive in International Migration: The Case of Israelis in the United States*, in: Sociological Perspectives, 1997, 40(3), 416.

362 Siehe Avraham Burg, *Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss*, 2009, Frankfurt: Campus, 40 ff.

363 Ebd., 42.

364 Wald / Martinez, 2001, 384. Die Daten sind von einer 1998 durch die Zeitschrift „Yedioth Ahronoth“ durchgeführten Volksbefragung übernommen.

365 Heilman / Skolnik, 2007, 348.

366 Ebd., 384.

tungen des Judentums, sondern lediglich die orthodoxe Art und Weise und Grade der Befolgung dieser. In der Umgangssprache der Israelis sind „religious Jews“ gleichzusetzen mit „orthodoxen Juden“, während die anderen Kategorien unter „secular Jews“ gezählt werden.

Diese Einstellung führt zu vielen Problemen in den Beziehungen zwischen den zwei jüdischen Welten, da sich die meisten amerikanischen Juden in ihren Grundeinstellungen gegenüber der Religion missverstanden und geächtet fühlen. Hinzu kommt, dass diese Nichtakzeptanz auch eine staatliche Institutionalisierung kennt: in Israel ist das Orthodoxe Rabbinat die einzige legale Autorität in Fragen des persönlichen Status als Juden.[367] Gemäß des Einwanderrechtes verfügt es über die Autorität zu entscheiden, wer ein Jude ist und wer nicht, und dessen Kriterien schließen viele nichtorthodoxe amerikanische Juden aus (z. B. jene mit patrilinearer Abstammung, oder die Konvertiten, die in einer nichtorthodoxen Synagoge jüdisch geworden sind).

Die zwei Gruppen unterscheiden sich auch hinsichtlich der Formen der Ausübung ihrer Religiosität. Ein höheres Prozent der Israelis hält religiöse Rituale ein, während für amerikanische Juden breite gesellschaftliche Normen und Werte sowie die gemeinschaftliche Zugehörigkeit wesentlich wichtiger sind. Amerikanische Juden unterscheiden zwischen Glauben und religiöser Praxis, Israelis hingegen mischen die zwei Kategorien.[368] Ein weiterer Unterschied ist, dass für amerikanische Juden die Zugehörigkeit zu einer Bewegung auf freiwilliger, aber offizieller Mitgliedschaft und den damit verbundenen finanziellen Beiträgen ruht, während Israelis automatisch als Angehörige der jüdischen Religionsgemeinschaft angesehen werden, ohne etwas dafür tun zu müssen, aber auch ohne dass sie sich dagegen wehren können.[369] Auch weitere Einstellungen variieren und trennen somit die Gruppen voneinander. So z. B. wird heute auf amerikanisch-jüdischer Seite Diaspora „as a positive factor in Jewish existence“ oder „an integral part of Jewish life“ gepriesen.[370] Diese Aussage beruht auf der Freiheit, die die Juden in Amerika genießen. Von israelischer Seite werden die Leichtigkeit der Anpassung an gesellschaftliche Werte, der Drang zur Modernisierung und die relativ hohe Assimilationsrate[371] kritisiert. Heute wird

367 Ebd., 395.

368 Rebhun / Levi, 2006, 396, 413.

369 Uzi Rebhun / Lilach Lev Ari, *American Israelis. Migration, Transnationalism, and Diasporic Identity*, 2010, Leiden: Brill, 120 ff.

370 S. Daniel Breslauer, *Great American Jewish Thinkers and Their Attitudes toward Diaspora*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 566.

371 Siehe Uzi Rebhun, *The Jewish Diaspora in America: Social Integration, Political Liberalism, and Attachment to Homeland*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 572.

auf amerikanisch-jüdischer Seite von einem „declining emotional attachment to Israel“ und sogar von einem „declining sense of peoplehood“ gesprochen.[372] Konvertiten wie auch gemischt Verheiratete identifizieren sich weniger mit der jüdischen Volkszugehörigkeit und mehr mit der jüdischen Religion.[373]

Andere jüdische Diasporas tragen soeben Merkmale der jeweiligen Gastkultur, aber kennen auch Einflüsse von Seiten der starken jüdischen Zentren. Dazu kurz einige Informationen, die als Hintergrundwissen für das Verstehen der Dialoge mit den heute in China lebenden Juden dienen sollen. Die hier aufgeführten Länder jüdischer Niederlassung sind jene, aus der meine jüdischen Gesprächspartner in China stammten, und wo ich der Überzeugung bin, dass die Kenntnisse über ihre heimatliche Prägung auch für die bessere Einordnung ihrer Aussagen nützlich sind.

Aus *Europa* sind nach dem 2. Weltkrieg viele Juden ausgewandert, so dass es viel jüdisches Erbe, aber relativ wenige aktive Traditionsgemeinden gibt. Es gab aber auch zwei beträchtliche Zuwanderungswellen: in den 1950er und 1960er Jahren kamen ca. 250.000–300.000 nordafrikanische Juden sephardischen Ritus nach Frankreich; nach 1990 ließen sich ca. 190.000 Juden aus der ehemaligen Sowjetunion in Deutschland nieder.[374]

In *Großbritannien* lebten 2001 ca. 300.000 Juden; doch die Zahlen schrumpfen.[375] Sie sind in mehreren Wellen gekommen: Sepharden aus Spanien im 15. und 16. Jh. (trotz der Tatsache, dass zwischen 1.290 und 1.656 Juden aus England vertrieben waren), Aschkenazi aus Osteuropa im 19. und 20. Jh., aus Polen schon im 18. Jh. Während des 2. Weltkriegs finden hier ca. 75.000 Juden aus Deutschland Zuflucht.[376] Das britische Judentum macht alle Debatten der Moderne bezüglich Emanzipation und Modernisierung mit. Schon in den 1840er Jahren werden hier Reformsynagogen gegründet, 1870 entsteht die als United Synagogue bekannte aschkenasisch-orthodoxe Synagogenvereinigung, 1887 die ultraorthodoxe Federation of Synagogues. In den 1960er Jahren erlebt die Gemeinde eine noch stärkere Pluralisierung: die konservative Bewegung ent-

372 Chaim I. Waxman, *American Jews and the State of Israel*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 643.
373 Ebd., 644.
374 Siehe M. Avrum Ehrlich, *Jews in Europe*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 804.
375 William D. Rubinstein / Avram Hein, *Jews in the United Kingdom*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 929.
376 Ebd., 923 ff.

steht, osteuropäische Chassiden und Charedim lassen sich nieder, Reform- und liberale Gemeinden haben starken Zuwachs.[377]

Die Gemeinden sind traditionell auf die Synagoge fokussiert, die auch als Gemeinschaftszentrum dient. Die offiziellen Strukturen sind orthodox, das Oberrabbinat – die jüdische Entsprechung des Erzbischofs von Canterbury[378] – wird von der United Synagogue besetzt, zu der formell mehr als 50 % der britischen Juden gehören. Es handelt sich um eine für das britische Reich typische Form des Modern Orthodox Judaism, bekannt als *Minhag Anglia* oder *The English Usage*.[379] V. a. durch das eigene Gebetbuch, *Singer's Prayer Book* bekannt, ist diese eine Form von Orthodoxie die auf einem Boden der Toleranz entsteht, wo sich die Juden nicht herausgefordert sehen, ihr Anderssein zu begründen: „However, in more general terms, Minhag Anglia is quintessentially the somewhat unthinking means of being Jewish in a British setting. It indicates a lax Orthodoxy, which emphasizes maintenance of received traditions without giving too much thought to the wider halakhic framework in which these practices fit".[380] Seit den 1970er Jahren allerdings ist auch die Minhag Anglia durch eine Entwicklung gekennzeichnet, die sie mehr nach rechts rückt und darüber hinaus die Erscheinungen in der amerikanischen Modern Orthodoxy nachahmt.[381] Dies auch als Reaktion darauf, dass seit den 1950er Jahren ein „collapse of the synagogue and talmudic seminary as the principal public domains of Jewish life, in favour of a whole host of Jewish sporting, recreational, philanthropic, political and cultural associations and private societies" vermerkt wird.[382] Heute identifizieren sich wenige britische Juden mit den Werten der Orthodoxie, trotz ihrer Zugehörigkeit zur orthodoxen Synagoge: 1998 in einer Befragung gaben 10 % an, orthodox, 2 % traditional (konservativ), 15 % progressiv (Reform, liberal), 20 % „just Jewish" und 23 % säkular zu sein.[383]

Die Akzeptanz der Juden in der Gesellschaft, heute sowie während des 20. Jhs., ihr Status und die auch in der internen Pluralisierung sichtbare Beteiligung an den laufenden gesellschaftlich-kulturellen Debatten sind beim britischen Judentum mit dem amerikanischen durchaus vergleichbar. Auch die frei-

377 Ebd., 924 ff.
378 Raymond Apple, *Influence of British Jewry on World Jewry*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 936.
379 Miri Freud-Kandel, *Minhag Anglia: The Transition of Modern Orthodox Judaism in Britain*, 2012, 35 ff., auf: http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2012/6150/pdf/pardes18_s35_49.pdf.
380 Ebd., 39.
381 Ebd., 41 ff.
382 Webber, 1997, 266.
383 Rubinstein / Hein, 2009, 927.

willige Mitgliedschaft und der als Konsequenz dessen empfundene Druck, Moralität und Respektabilität durch Identifizierung mit der religiösen Organisation sind dem Judentum in den zwei Kontexten gemeinsam.[384] „It is probably also more accurate to view Anglo-Jewry as a component of the Jewish Diaspora in the English-speaking world rather than part of a pan-European Jewish world, in a society with little hostility to capitalism or to Jews", schreibt Rubinstein.[385]

Das britische Judentum ist das Judentum des früheren britischen Reiches, später des Commonwealth. Somit hatte es einen enormen Einfluss auf das Judentum weltweit und sogar auf Israel. Im letzten Fall nicht nur durch die Förderung zionistischer Ideale, die letzten Endes den jüdischen Staat ins Leben riefen, sondern auch durch die Entwicklung von staatlichen Einrichtungen, die die Verwaltung optimierten und die Demokratie stärkten.[386]

Die größte jüdische Bevölkerung in Europa hat heute *Frankreich* (fast 500.000), den sephardischen Zuwanderungen zufolge, so dass ca. 60 % der Juden sephardisch sind.[387] Diese Gruppe hat eine kurze europäische Geschichte, d. h. die Auseinandersetzungen des 19. und 20. Jhs. wurden von ihnen nicht durchgemacht, auch der Holocaust blieb ihnen erspart. Was die religiösen anbelangt sind heute 48 % der ansässigen Juden moderat orthodox – auch die Sepharden zählen dazu, 7 % ultraorthodox und 5 % Reform. Die Kaschrut-Regeln werden von 25 % der Mitglieder befolgt.[388] Eine beträchtliche Anzahl sind säkularisierte Juden. Die Existenz der Juden in Frankreich weist Ähnlichkeiten sowohl mit Amerika wie auch mit Israel auf: mit Amerika vereint sie die Tatsache, dass sie eine zahlen- und einflussmäßig nicht zu vernachlässigende Minderheit unter einer christlichen Mehrheit sind, in einem demokratischen Staat, der ihnen ermöglicht, führende kulturelle und politische Rollen einzunehmen. Mit Israelis haben sie gemeinsam, dass sie mit einer zahlenmäßig stärkeren muslimischen Bevölkerung zusammen leben und immer größer werdende Spannungen aushalten müssen. In den letzten Jahren sind viele Juden aus Frankreich nach Israel ausgewandert, weil sie sich dem – vor allem durch junge Muslime beeinflussten – zunehmenden Antisemitismus im Lande nicht länger aussetzen wol-

384 Freud-Kandel, 2012, 40.
385 William D. Rubinstein, *History of Jewish Wealth in Britain*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 933.
386 Apple, 2009, 936 f.
387 Ronald Schechter / Shoshannah Zirkin, *Jews in France*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 820.
388 Ebd., 830.

len. Das schlechtere Klima im Land führt demnach zur zahlenmäßigen Abnahme der jüdischen Bevölkerung In einem Kontext wie dem französischen sollte man auch nicht vergessen, dass die Erinnerungen an die Nazi-Besatzung noch sehr lebendig sind.[389]

Lateinamerikanische Juden machen mit ca. 400.000 Personen 3,3 % der weltweiten jüdischen Bevölkerung aus und werden als „a small but significant element of the Jewish Diaspora" angesehen.[390] Sepharden wie auch Aschkenazi kommen hier in großen Wellen erst gegen Ende des 19. Jhs. Noch heute konfrontieren sich hier Juden mit einer feindseligen Haltung und mit Misstrauen von Seiten der Mehrheitsbevölkerung, die manchmal antisemitische Züge aufweisen – nur in den Ländern, die politisch stabil sind und wirtschaftliches Wachstum haben, ist die Lage der Juden besser. Demzufolge sind in Lateinamerika ansässige Juden auch in religiöser Hinsicht strikter in ihrer Orthodoxie. Neuerdings gibt es auch konservative und Reformgemeinden, die sich an die entsprechenden Bewegungen in den Vereinigten Staaten anlehnen, und die v. a. jungen Leuten interessant erscheinen.[391] Im Vergleich zu der Situation der amerikanischen oder Israelischen Juden hält Merkx folgendes fest:

> The Jewish experience in Latin America is particularly interesting compared with Jewish experiences in the United States and Israel, cases with differing relationships between Jewish identity and national identity. In the United States, Jewish identity and national identity are discrete and unrelated. A Jew is no less an American and no more an American for being Jewish, and no more or less Jewish for being an American. In Israel, Jewish identity and national identity are in many respects identical. In contrast, in the Latin American republics national identity and Jewish identity have long been antithetical, contradictory, or problematically related, at least from the perspective of the majority populations.[392]

In *Australien* leben etwas mehr als 100.000 Juden. Sie kommen vor 1850 als freie Einwanderer aus Großbritannien, später als Flüchtlinge aus Ost- und Zentraleuropa oder Ägypten. Die späteren Wellen kennzeichnen auch Migrationen aus der ehemaligen Sowjetunion, aus Südafrika oder aus Israel. In den letzten Jahren sind all diese zu einer der lebendigsten jüdischen Gemeinden in der Welt geworden. Die Art, jüdisches Leben zu führen, haben sie als ehema-

---

389 Siehe Alan Astro, *Jewish Identity in French Literature and Society in the 20th Century*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 840.
390 Gilbert W. Merkx, *Jews in Latin America*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 694.
391 Ebd., 688 ff.
392 Ebd., 692.

liges Mitglied des Britischen Reiches aus Großbritannien übernommen. Von denen, die einer Kongregation angehören, sind 80 % modern orthodox, auch wenn nur 6 % orthodox praktizieren. Die restlichen 20 % identifizieren sich mit der progressiven Bewegung. Chabad ist sehr präsent und bemüht sich, die orthodoxe Welt nach den eigenen Vorstellungen zu prägen. Auch die konservative Bewegung versucht, Fuß zu fassen. Nicht religiös angeschlossen sind ca. 30 % der Juden.[393]

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es zwei große jüdische Zentren gibt, die Vereinigten Staaten und Israel. Das erste ist Nährboden des diasporischen Judentums, das zweite des seit kurzem heimatlich gewordenen. Das amerikanische Judentum hat einen starken Einfluss auf die restliche Diaspora, v. a. auf die westeuropäische und nord-, zentral- und südamerikanische, wo die amerikanischen kulturellen Einflüsse allgemein stark sind. Ebenfalls einen prägenden Einfluss übte im 19. und 20. Jh. das britische Judentum aus, und zwar auf das ganze britische Reich, später auf das Commonwealth.

Aus den obigen Ausführungen wird auch deutlich, dass jüdische Identität in der Regel mehrere überlappende Schichten aufweist. Neben dem Kern der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk sind noch die primäre aschkenasische oder sephardische Prägung, und dann die Marker aller weiteren langfristigen Aufenthaltskulturen zu nennen. In der Umgangssprache der Gruppe werden diese Marker als *flavors* bezeichnet. Dies sprengt den konventionellen Rahmen der klassischen Diasporastudien. So z. B. schlägt Ray vor, dass man im Falle der Sepharden nicht einfach von einer Diaspora, sondern von einer doppelten oder dreifachen Diaspora sprechen sollte:

> Today for instance, the Sephardi diaspora has morphed into a double or triple diaspora of Jews who carry with them a strong sense of identity with an Iberian past, but also with a Turkish or North African past. In some cases, it is even possible to add the layer of an Israeli past for those Sephardim who have left through Israel and are now living in nations such as the United States or Canada.[394]

Die Bemerkungen und der damit verbundene Vorschlag gelten nicht nur für die Sepharden, sondern generell für jüdische Gruppen. Ray plädiert für das Ersetzen der alten Kategorie *Galut* durch eine Vielzahl jüdischer Diasporas.[395]

---

393 Suzanne D. Rutland / Gary Eckstein, *Jews in Australia*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 521 ff.

394 Ray, 2008, 24.

395 Ebd., 25.

Webber geht noch einen Schritt weiter und hinterfragt den transnationalen Charakter der jüdischen Welt. Einfache Konzepte der transnationalen Studien müssen hier also ebenfalls neu präzisiert werden. Aus seiner Sicht sind Juden:

> only partially Jewish in the sense that their cultural identities as Frenchmen, Italians, and so on operate alongside, if not in competition with, their identities as Jews. They may belong to a synagogue or other community organization; but most of the time they go shopping for the same local food and watch the same television programs as their non-Jewish neighbors and fellow-citizens. It means that the assumption that Jews form a single, transnational collectivity (whether in Europe or worldwide) needs careful empirical, ethnographic qualification. Such an assumption is not to be dismissed out of hand, for that would in its own way distort other sets of realities; but it does need to be set in context.[396]

Die Bemerkung, dass jüdische Identität einzelner aus mehreren Layern über Jahrhunderte gewachsener und sorgfältig weitergegebener Traditionen besteht, die bei der Vertiefung (Immersion) in eine weitere Kultur nicht total verwischt werden, ist für die Beschäftigung mit den jüdischen Expatriates in China besonders relevant. Sowohl die Interaktion mit dem Gastland als auch die Interaktion der Juden untereinander werden durch diese vielfachen Prägungen mitbestimmt. Die Kenntnis dieser Sachverhalte ist eine unabdingbare Voraussetzung für die angemessene Bewertung zahlreicher Aussagen aus den Intwervies.

2.4.5 Israel im Verhältnis zur jüdischen Diaspora

Israel wird heute von Insidern wie auch von Outsidern als die Heimat der weltweit lebenden Juden angesehen. Wie aber oben ausgeführt, leben zurzeit etwas weniger als die Hälfte der Juden in Israel; der Rest hat seinen festen Wohnsitz in der Diaspora. Das zeigt, dass Israel für viele Juden den Wert einer idealen, spirituellen Heimat hat, jedoch keine wirklich geographische Heimat ist. Die absolute Mehrheit der Juden fühlt sich mit Israel verbunden. Zugleich empfinden die Juden aber auch eine starke Verbundenheit mit dem Land oder dem Ort, wo sie geboren sind und gelebt haben, zu deren geographischer Heimat. Im Falle des amerikanischen Judentums z. B. kann behauptet werden, dass ihre emotionale Bindung zu Israel das Element ist, welches die Gruppe am stärksten eint, obwohl sie bei den jüngeren Generationen abnimmt. „Israel is perhaps the largest part of the symbolic core of American-Jewish religion and identity, support of Israel being a central component in defining the bound-

396 Webber, 1997, 259.

aries of the American-Jewish collective and consensus", schreibt Rebhun.[397] V. a. aus der Sicht älterer Juden wird Israel als eine mögliche Zufluchtstätte, als eine Sicherung für eventuelle schlechte Zeiten angesehen, aus diesem Grund muss seine Existenz gewährleistet werden. In Klammer sei hier noch vermerkt, dass amerikanische Juden zwischen der Unterstütung für Israel und dem Zionismus mit seinen aliyah-Anforderungen ebenso unterscheiden wie zwischen ihrem Anliegen für Israel und der israelischen Politik, der sie oft kritisch gegenüber stehen.[398]

Außerhalb Israels lebende Juden haben also nicht nur eine Heimat, sie haben zwei Orte, die den Namen „Heimat" tragen und verschiedene Aspekte dieser Realität verkörpern. Auch in dieser Hinsicht lassen sich also klassische Konzepte der Diasporastudien hinterfragen; so z. B. das statische „Heimatland – Diaspora"-Paradigma. Weingrod und Levy zeigen, dass gerade für Juden Heimat ein vielschichtiges Konzept ist: Juden sind einerseits durch die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk geprägt, andererseits aber auch durch die Kulturen der Länder, in denen sie aufgewachsen sind oder über längere Zeit gelebt haben. Dabei bewahren sie Israel als mentales Vaterland, ein Staat, zu dem die konkreten Einstellungen recht unterschiedlich sein können.[399] Diese vielfachen Verbundenheiten relativieren nicht nur den Heimatbegriff, sondern wirken sich auch auf diasporische Transformationsprozesse aus.

Im Unterkapitel 2.4.1 war von der Diasporizität des Staates Israel die Rede. Demnach sind Israel und die weiteren Residenzländer alle in gewissem Sinne Heimat und Diaspora zugleich, was ebenfalls einen Gewinn für die Diasporaforschung darstellt.

Weiterhin wäre die Interferenz zwischen Israel und der Diaspora zu vermerken. Maier bringt dies präzise zum Ausdruck:

> Allein die hohe Zahl israelischer Staatsbürger, die für ständig in den USA leben, beweist die wirtschaftliche und auch geistige Bedeutung und Lebenskraft der Diaspora. Diese ist seit 1967 allerdings mehrheitlich prozionistisch orientiert und betrachtet den Staat Israel heute als einen unverzichtbaren Garanten jüdischer Existenz. Aber auch die Existenz des Staates Israel wäre ohne Unterstützung durch die Diaspora kaum gewährleistet.[400]

Zum Schluss soll noch einer Gruppe Aufmerksamkeit geschenkt werden, und zwar der israelischen Diaspora, d. h. jenen Juden, die aus Israel migriert sind

---

397 Rebhun, 2009, 586 f.
398 Ebd., 587 f.
399 Weingrod / Levy, 2004, 691 ff.
400 Johann Maier, art. *Diaspora*, in: Johann Maier, Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur, 2001, Erftstadt: Hohe, 106 f.

und sich woanders niedergelassen haben. Jüdische Sozialwissenschaftler beginnen sich mit dem Phänomen zu beschäftigen, so dass in den letzten 20 Jahren einige Bücher[401] und Studien[402] zum Thema erschienen sind.

Die israelische Diaspora ist die einzige jüdische Diaspora, welche Israel auch als geographisches Heimatland hat, und stellt dadurch innerhalb der jüdischen Welt einen singulären Sonderfall dar. „Singulär" ist hier auch im etymologischen Sinn zu verstehen: Migration aus Israel in andere Länder wurde lange von den Juden sowohl aus Israel wie auch aus der Diaspora als Desertion und Verrat an den höchsten jüdischen Idealen betrachtet, als Hinuntersteigen (Yerida) im Gegensatz zum Aufstieg (Aliyah), so dass die aus Israel Migrierenden den pejorativen Namen „Yordim" erhalten haben.[403] Diese Haltung hat in den 1980er und 1990er Jahren nachgelassen und wurde durch eine neue Akzeptanz der Phänomens Emigration aus Israel hinaus wie auch dieser Gruppe von Menschen ersetzt, dennoch gibt es heute noch immer „a strong residual anti-Yerida sentiment, and a clear difference between the Yordim communities and the established Jewish Diaspora".[404]

Israelis, die ihre Heimat verlassen, um woanders zu leben, finden sich in einem weiteren Schritt als eigene Gruppe wieder und bilden eine neue unterschiedliche Diaspora innerhalb oder parallel zu der größeren jüdischen Gemeinde jenes Ortes. Das Anderssein fällt weiteren Juden sofort auf: der „israelische Akzent" und die Körpersprache verraten sie als Israelis.[405] An die örtlichen jüdischen Gruppen finden sie schwer Anschluss: „until the late 1980s, relations between the Yordim and most of the local Jewish communities were at best those of hostile coexistence, in many cases those of mutual alienation and disrespect, and at worst of total separation".[406] Marvin Schick, ein amerikanischer Jude, schreibt z. B.: „It seems at times that there is a tacit understanding that neither they nor we – the important exception is Chabad – are much interested in the yordim being actively involved in Jewish affairs. They remain deeply committed to Israel where they have family, but they add

401 So z. B. Steven J. Gold, *The Israeli Diaspora*, London: Routledge, 2002; oder Uzi Rebhun / Lilach Lev Ari, *American Israelis. Migration, Transnationalism, and Diasporic Identity*, 2010, Leiden: Brill.

402 Z. B. Steven J. Gold, *Transnationalism and Vocabularies of Motive in International Migration: The Case of Israelis in the United States*, in: Sociological Perspectives, 1997, 40(3), 409–427; oder Gabriel Sheffer, *The Israeli Diaspora: 'Yordim' are the Authentic Diaspora*, in: Hugh Harris (Hg.), The Jewish Yearbook, London: Vallentine Mitchell, 1998, 19–31.

403 Gold, 1997, 413; Sheffer, 1998, 30.

404 Sheffer, 1998, 20.

405 Ebd., 26.

406 Ebd., 28.

little to Jewish life here, with the important exception of their numbers".[407] Zu den Gründen für diese Distanz zählt Sheffer die unterschiedliche ideologische und politische Sozialisierung, den Überlegenheitskomplex der Israelis gegenüber den Diasporajuden oder einfach die kulturelle Kluft zwischen den zwei Gruppen.[408]

Auch der Staat Israel hat erst Ende der 1980er Jahre begonnen, eine Beziehung zu seiner eigenen Diaspora aufzubauen. Als Erklärung dazu übernimmt Sheffer die Ideen von Yaar und schreibt: „Liberalization occurring as a result of Israel's growing integration in the global economy and the weakening of Zionist and collective ideology are the background factors slowly transforming Israel into a 'normal' state with regard to emigration".[409] Was die Gruppe anbelangt, wandelt auch sie sich unter dem Einfluss dieser Kontextänderung:

> The Yordim themselves are undergoing a transformation. They gain greater self-confidence, they are readier to maintain their Israeli identity and to identify as such. And probably the most important aspects of this new spirit are the first attempts to organize as a community and to act to promote their joint interests. In this they resemble other incipient diasporic communities.[410]

Die israelische Diaspora ist allerdings noch sehr jung, aus diesem Grund auch noch nicht religiös, kulturell oder politisch organisiert: „the fact that Yordim still lack well developed organisations (such as synagogues and benefit organisations) and elaborate trans-state networks, and continue to avoid massive political activity in their host countries, indicate that the Yordim are still only an incipient diaspora".[411] In religiöser Hinsicht entsteht auch für einige der Israelis in der Diaspora ein Bedürfnis nach mehr, und dann versuchen sie, sich mit dem vorhandenen religiösen Angebot anzufreunden – mit mehr oder weniger Erfolg.[412] Mehr als die Hälfte der in den USA lebenden Israelis sind Synagogenmitglieder, obwohl ihnen diese Praxis fremd erscheint und soziale Implikationen hat, die sie aus Israel nicht kennen.[413] Statistisch gesehen identifizieren sich 35,9 % der amerikanischen Israelis mit der Orthodoxie, ein Viertel mit der konservativen Bewegung und 12,9 % mit dem Reformjudentum, das restliche

407 Marvin Schick, auf: http://mschick.blogspot.ro/2006/09/aliya-and-yerida.html, zuletzt gesehen am 17. 10. 2014.
408 Sheffer, 1998, 27.
409 Ebd., 29.
410 Ebd., 29.
411 Ebd., 20.
412 Siehe dazu Gold, 2002, 200 ff.
413 Rebhun / Ari, 2010, 121.

Viertel mit keiner dieser Denominationen.[414] Lediglich die Chabad bemüht sich ausdrücklich um diese Gruppen, so wie es aus dem weiter oben zitierten Kommentar von Marvin Schick zu entnehmen ist. Dies führt zu einer Nähe zwischen Chabad und den außerhalb ihres Landes ansässigen religiös interessierten Israelis,[415] die einzigartig in der jüdischen Welt ist.

Diaspora innerhalb einer Diaspora. Wieder eine Entwicklung, die den Diasporastudien neue Perspektiven eröffnet. Die israelische Diaspora ist seit kurzem selbst zum Forschungsgegenstand geworden. Sie gilt als junge Diaspora, welche durch eigene Transformationsprozesse gekennzeichnet ist, die sich weitgehend mit jenen decken, die jede andere junge ethnische Diasporagruppe durchläuft.[416]

2.4.6 Zusammenfassung

Zum Schluss soll noch zusammenfassend auf die am Anfang dieses Unterkapitels gestellten Fragen geantwortet werden. Der Begriff „Diaspora" hat auch für die Juden einen Wandel durchgemacht: von dem unerwünschten, unheimlichen Zustand wurde sie etwa für das amerikanische Judentum zur Normalität. Wenn auch die Jahrtausende lange diasporische Existenz für mehr als die Hälfte der Juden die Normalität ist, so beginnt Israel als neuer Staat seine eigene Diaspora zu entwickeln, die israelische Diaspora, die sich von der weltweiten alten jüdischen Diaspora unterscheidet und sogar in einem gespannten Verhältnis zu ihr steht. Heimat ist für Juden sowohl Israel als auch ihr Ursprungs- oder langfristiges Residenzland, mit dessen Kultur die Juden sich weitgehend identifizieren, außer in den Aspekten, die die jüdische Partikularität ausmachen. Die langfristigen Residenzländer prägen die dort ansässigen jüdischen Gruppen sosehr, dass diese Prägung auch über Jahrhunderte noch sichtbar ist – dies auch dank des jüdischen Anliegens, die eigene Tradition an die nachkommenden Generationen weiterzugeben, wobei i. d. R. dabei zwischen Jüdischem und Nichtjüdischem nicht ausreichend unterschieden wird.

Die jüdische Diaspora ist eigentlich eine Summe von Diasporas, die sich aufgrund von religiös-kulturellen und geographisch-kulturellen Kriterien unterscheiden. Manche jüdische Diasporas üben einen stärkeren Einfluss auf andere aus. Zudem gibt es im Judentum nicht nur eine transnationale Ge-

414 Unterschiede gibt es auch nach den Geburtsländer, den Residenzorten oder des Familienstandes der emigrierten Israelis. Mehr dazu in Rebhun / Ari, 2010, 108 ff.
415 Gold, 2002, 201.
416 Sheffer, 1998, 29 f.

meinde, sondern mehrere transnationale Netzwerke, die unterschiedliche, teils konkurrierende Ideale verfolgen. Die jüdische Welt ist durch angebliche Überlegenheiten und Unterlegenheiten gespalten. Eine wichtige Trennlinie verläuft heute zwischen den Israelis und den Diasporajuden, insbesondere der amerikanisch-jüdischen Diaspora. Doch auch innerhalb der Gruppen selbst gibt es weitere Trennungen, die die Gesamtsituation bunter machen. Das stärkste einigende Element ist die Sorge um Israel als ideale Heimat aller Juden, doch auch diese scheint bei Diasporajuden der jüngeren Generation ein wenig zu verblassen.

All diese Aspekte bezüglich der Zielgruppe der vorliegenden Untersuchung müssen im Vorfeld der Analyse der Selbstpositionierung jüdischer Expats in China gekannt werden, um eine angemessene Interpretation der empirisch eingesammelten Daten zu gewährleisten.

2.5 Das Gastland: die VR China und Hong Kong – zur heutigen gesellschaftlichen, kulturellen und religionspolitischen Situation

In diesem Unterkapitel soll kurz das Gastland vorgestellt werden, und zwar insofern als die Wirklichkeiten hier für das Verstehen der Situation der Expats vor Ort von Bedeutung sind. Die Zeitspanne, die hier berücksichtigt werden soll, reicht vom Ende der Kulturrevolution (1976) bis heute. Die Kulturrevolution betraf jedoch nur die VR China, nicht Hong Kong, dennoch soll auch für Hong Kong derselbe Zeitrahmen gesetzt werden, damit in etwa die gleiche geschichtliche Phase betrachtet wird. Für die VR China sind diese Jahre v. a. durch die Öffnungspolitik und den wirtschaftlichen Aufschwung gekennzeichnet. Für Hong Kong war das einschneidendste Ereignis die Rückgabe 1997 an China – ein Wandel, dem nicht nur mit großer Aufregung entgegen geschaut wurde, sondern der auch viele gesellschaftliche Veränderungen mit sich brachte, welche sich auch auf die örtliche Expatgemeinde auswirkten. Im Folgenden sollen die geschichtlichen Entwicklungen in beiden Räumen und deren Auswirkungen auf die Expats und deren religiöse Gemeinden näher beleuchtet werden.

2.5.1 Zur Situation der VR China

China oder das „Reich der Mitte“ blickt auf eine Geschichte von 4 Jahrtausenden zurück und auf mehrere Zeitspannen, in denen es eine einflussreiche poli-

tische und wirtschaftliche Macht war.[417] Seine Geschichte ist gekennzeichnet durch eine Sukzession von Dynastien, die letzte davon, die mandschurische Qing-Dynastie, fiel 1911 aufgrund von Revolten.[418] Seit dem 1. Januar 1912 ist China eine Republik.[419] Interne Spaltungen mündeten in Bürgerkriegen (1919–1927, 1927–1937, 1945–1949), unterbrochen nur von einem Widerstandskrieg gegen Japan (1937–1945).[420] Diese Phase der Unruhe kommt 1949 zu einem Ende durch den Sieg der kommunistischen Partei unter der Führung Mao Zedongs. Am 1. Oktober 1949 wird die Volksrepublik China proklamiert,[421] ein kommunistischer Staat, der bis heute den Namen und die alleinige regierende Partei bewahrt. Maos Wirtschaftsprogramm kommunistischer Ausprägung scheitert jedoch und führt das Land in sehr große Armut und Unruhe, demzufolge versucht Mao 1966 einen noch radikaleren Schritt zu setzten: er nimmt sich vor, alle kulturellen Elemente zu zerstören, die den proletarischen Idealen im Wege stehen oder auch nur eine Alternative dazu bieten. Somit beginnt die sogenannte proletarische Kulturrevolution, ein Jahrzehnt von Chaos, Zerstörung und massiver Unterdrückung.[422]

Mit dem Tod Maos in September 1976 kommt die chinesische Kulturrevolution zum Ende. Deng Xiaoping (1978–1989) setzt einen neuen Kurs ein, der durch wirtschaftliche Reformen und Öffnung gegenüber der Außenwelt gekennzeichnet ist. Ideologische Politik wird durch pragmatische ersetzt,[423] mit dem Ziel, China erneut zu einer großen Nation und zu einem international bedeutenden Staat werden zu lassen. Wirtschaftliche Privatinitiativen werden erlaubt, das Land soll zu einer sozialistischen Marktwirtschaft werden. Die graduelle Privatisierung der staatlichen Industrie beginnt allerdings erst viel später, Ende der 1990er Jahre. Ausländische Investoren werden zugelassen, zunächst mit Einschränkungen, später aber relativ frei.[424] Die VR China soll sich an der Weltwirtschaft beteiligen und eine bedeutende Rolle in der interna-

417 Siehe z. B. John King Fairbank / Merle Goldman, *China. A New History*, 2. erweiterte Aufl., 2006, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 33 ff.; oder Otto Ladstätter, *China*, in: Otto Ladstätter / Sepp Linhart, China und Japan. Die Kulturen Ostasiens, 2. Aufl., 1996, Wien: Carl Ueberreuter, 30 ff.

418 Fairbank / Goldman, 2006, 250; Ladstätter, 1996, 199.

419 Fairbank / Goldman, 2006, 250; Ladstätter, 1996, 200.

420 Ladstätter, 1996, 207 ff.

421 Ladstätter, 1996, 215.

422 Siehe Fairbank / Goldman, 2006, 383 ff.

423 Merle Goldman, *The Post-Mao Reform Era*, in: John King Fairbank / Merle Goldman, China. A New History, 2. erweiterte Aufl., 2006, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 407.

424 Ebd., 410 ff.

tionalen Arena spielen. Die wirtschaftliche Freiheit bringt das Land rasch voran. Die Kehrseiten der Medaille sind die gravierende Umweltverschmutzung, die wachsenden sozialen Ungleichheiten, z. B. zwischen Reich und Arm oder zwischen Regionen, die massive Korruption v. a. staatlicher Behörden,[425] die Schattenwirtschaft und die zunehmende organisierte Kriminalität v. a. im Wirtschaftsbereich.[426]

Während die wirtschaftliche Freiheit rapide wahrgenommen wird und das Land in eine klare Richtung treibt, ist die ideologische Situation viel komplexer. Theoretisch wird an die marxistisch-leninistische Staatsideologie nicht gerührt. Jedoch propagiert die Kommunistische Partei Chinas nicht länger den Klassenkampf, den Hass gegen die Reichen und die Missbilligung des privaten Eigentums.[427] Die Ein-Kind-Politik bleibt erhalten[428] und wird auch von der breiten Gesellschaft akzeptiert. Politische Herausforderungen werden in Nuce erstickt, doch Mentalitätsänderungen sind unvermeidlich. Merle Goldman beschreibt die Situation wie folgt:

> Although the Communist party-state could and did suppress any perceived political challenges, the leadership's ability to ensure absolute obedience to its commands eroded. The official ideology of Marxism-Leninism and Mao Zedong Thought continued to be invoked, but few still believed in these ideologies and even fewer acted on them. Chinese society became diverse and its culture pluralistic. Growing numbers of Chinese turned to religion, whether evangelical Protestantism, Roman Catholicism, Daoism, or Buddhism. For the first time since 1949, various individuals and groups voiced their own views and pursued their own interests rather than echoing the dictates of the party state. Even though the party could and did swiftly repress any political challenge to its authority, the changes in the post-Mao period had the potential for a new Chinese revolution.[429]

Der kulturelle Pluralismus führt schließlich dazu, dass die chinesische Gesellschaft mehreren Ideologien folgt. Manche Intellektuelle „turned to the Marxist humanist ideas that had been developing in Eastern Europe and then to Western democratic ideas to fill the void".[430] Andere versuchen, Maos Ideen wieder zu beleben. Eine größere Gruppe möchte konfuzianische Werte zur Grundlage der Gesellschaft machen, da sie sich v. a. in anderen blühenden asiatischen

425 Ebd., 415.

426 Qinglian He, *China in der Modernisierungsfalle*, 2006, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 380 ff.

427 Daniel A. Bell, *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, 2008, Princeton: Princeton University Press, 17.

428 Goldman, 2006, 409.

429 Ebd., 410.

430 Ebd., 441.

Staaten bewährt haben.[431] Mehrere Denkrichtungen entstehen: die liberale, die neo-autoritanistische, die neo-maoistische, die konfuzianistische, die neue Linke, die neo-konservative.[432] Mit Ausnahme der liberalen haben alle eine nationalistische Komponente, die von der Regierung gutgeheißen wird.[433] In den 1990er Jahren wird die marxistisch-leninistische Ideologie graduell durch eine nationalistische Rhetorik ersetzt,[434] in den 2000er Jahren auch durch die Idee einer harmonischen Gesellschaft nach konfuzianischem Muster.[435] Eine Ideologie oder ein Wertesystem, welche, wie in früheren Generationen, die ganze chinesische Gesellschaft vereinen soll, gibt es aber nicht:

> Whereas the Confucian bureaucracy held China together through most of its premodern history with a common belief and value system, and indoctrinated party cadres, reinforced by a unifying ideology, held the country together during most of the Mao period until Mao created class warfare during the Cultural revolution by mobilizing groups against one another, there is no such ideology or value system in the post-Mao period to unite China's huge population. In 2005 Hu Jintao launched a nationwide campaign to promote a 'harmonious society', stressing the traditional Confucian values of moderation, benevolence, and balance, in an apparent effort to counter the sharpening social tensions caused by the economic reforms. But it appeared to have little impact on the growing protests spreading throughout the country.[436]

Im Vergleich zu anderen bewegten Phasen der neuerlichen Geschichte Chinas verläuft die von Deng eröffnete Ära ohne große Ausübung von Gewalt.[437] Ausnahmen sind die Niederschlagung der Demonstrationen auf dem Tiananmen Platz am 4. Juni 1989, die jedoch mit 800 bis 1.300 Toten und 10.000 bis 30.000 Gefangenen für chinesische Verhältnisse bescheiden ausläuft, oder die Verfolgung politischer Dissidenten, von Minderheiten, die eine Autonomie anstreben[438] wie auch von religiösen Gruppen „that tried to practice their beliefs outside party-approved auspices".[439] Die Ausübung von Religion unterliegt der staatlichen Kontrolle: einerseits hat die neue VR China Angst vor einer externen Ideologie, welche die Bürger beflügeln könnte, andererseits hat sie aber auch Angst vor einer Einmischung externer politischer Mächte über das Medium Religion in die internen Angelegenheiten des Landes. Religiöse Aktivitäten

431 Ebd., 441.
432 Mehr über jede einzelne Denkrichtung in: ebd., 443 ff.
433 Ebd., 445.
434 Ebd., 430 f.
435 Fairbank / Goldman, 2006, 468.
436 Ebd., 467 f.
437 Goldman, 2006, 410.
438 Ebd., 438.
439 Ebd., 410.

werden als „potentielle Instabilitätsfaktoren“ bewertet[440] und eingegrenzt. Die Haltung der VR China gegenüber Religionen reproduziert ein Grundmodell, das schon in der Kaiserzeit galt und welches das politisch-kulturelle Zentrum als „the major focus of the resolution of the tension between the transcendental and the mundane order“ sieht.[441] Dies begründet auch die heutige Haltung des Staates gegenüber der Religion:

> Gleich ob man es mit dem zentralstaatlichen Konfuzianismus und der Mannigfaltigkeit lokaler Volkskulte im chinesischen Kaiserreiche zu tun hat oder mit kommunistischer Ideologie und lokalen Traditionen oder aber mit der neuerdings auftretenden Spannung von zentralstaatlicher Politik und wirtschaftspolitischer Freiheit der Regionen und Kommunen, – die Grundstruktur scheint recht stabil zu sein. Solange sich die vielfältigen Alltagsrituale und -praktiken der zentralstaatlichen Ideologie unterordnen lassen und diese nicht in Frage stellen, ist es möglich, sie in China einzufügen, ohne die kulturelle Einheit zu gefährden. Ideologische Kontinuität gilt daher in allen Politikfeldern hinaus als zentraler Faktor der Legitimation staatlicher Herrschaft.[442]

Religionen, die aus der Sicht des chinesischen Staates in dieses Gefüge eingeordnet werden konnten und demzufolge Anerkennung genießen, sind der Daoismus, der Buddhismus, das katholische Christentum oder kurz genannt der Katholizismus (in dessen Fall aber immer wieder auch Spannungen zwischen der VR China und dem Vatikan entstehen), das evangelische Christentum oder in Kurzformel das Christentum und der Islam. Der Konfuzianismus wird nicht als Religion angesehen, sondern als ethische Philosophie.[443] Die Verfassung der VR China von 1982 sieht Glaubensfreiheit vor, vermerkt aber auch, dass Religionen die öffentliche Ordnung nicht stören dürfen und nicht Vehikel ausländischer Kräfte sein dürfen:

> Die Bürger der VR China genießen Glaubensfreiheit. Kein Staatsorgan, keine gesellschaftliche Organisation und keine Einzelperson darf Bürger dazu zwingen, sich zu einer Religion zu bekennen oder nicht zu bekennen, noch dürfen sie jene Bürger benachteiligen, die sich zu einer Religion bekennen oder nicht bekennen.

---

440 Wiebke König, *Transformationen von Religion und Politik in China – Einführende Überlegungen*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 11.

441 Shmuel N. Eisenstadt, *Religion and the State in a This-Worldly Axial Civilization – The Case of Imperial China*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 51.

442 König, 2008, 20.

443 Siehe mehr zu den anerkannten Religionen in Karl-Fritz Daiber, *Die Vereinigungen der fünf in der Volksrepublik China anerkannten Religionen*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 103 ff.

> Der Staat schützt normale religiöse Tätigkeiten. Niemand darf eine Religion dazu benutzen, Aktivitäten durchzuführen, die die öffentliche Ordnung stören, die körperliche Gesundheit von Bürgern schädigen oder das Erziehungssystem des Staates beeinträchtigen.
>
> Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden.[444]

In Abwesenheit eines Religionsgesetzes[445] fungiert das so genannte *Dokument Nr. 19* vom März 1982[446] als „Richtschnur für die Religionspolitik".[447] Es kritisiert die Verfolgung der Religionen während der Kulturrevolution und sieht „die Kooperation der religiösen Führer für die Modernisierung und den weiteren Ausbau der sozialistischen Gesellschaft" vor, all dies „unter strenger Kontrolle des staatlichen Büros für religiöse Angelegenheiten".[448] Ausländische religiöse Organisationen dürfen sich nicht in die „inneren Angelegenheiten Chinas" einmischen, „wobei finanzielle Unterstützung aus dem Ausland nicht grundsätzlich abgelehnt wird, solange sie unter der Kontrolle des Staates geschieht und mit der Hilfeleistung keine Bedingungen verbunden sind, die die ‚Unabhängigkeit' der chinesischen Empfänger beeinträchtigen könnten".[449] Religionskontrolle gilt auch für die nicht anerkannten Religionen (Judentum, orthodoxe Kirche, Mormonen, Baha'i) und v. a. für die „illegalen Kulte":[450] darunter sind Geheimgesellschaften, christlich-inspirierte Gruppierungen, Qigong-Schulen,[451] oder die aufgrund der Verfolgung bekannt gewordene Bewegung Falungong[452] zu verstehen. Diese wurden mit allen Mitteln bekämpft, ihre Anhänger wurden kriminalisiert, verhaftet und verurteilt.[453]

Das *Dokument Nr. 19* wurde durch die *Vorschriften für religiöse Angelegenheiten* ergänzt und in seinen Richtlinien gestärkt. Diese *Vorschriften* „als erste

444 *Verfassung der VR China*, deutsche Übersetzung Beijing 1983, in: König, 2008, 25.

445 Mehr zu den Gesetzen bezüglich Religionen siehe in Katharina Wenzel-Teuber, *Die staatlichen Rechtsvorschriften für die Religionen in der VR China – ein Überblick*, in: China heute, XXXII, 2013, 179 (3), 154–159.

446 Daiber, 2008, 105.

447 König, 2008, 26.

448 Ebd., 26.

449 Ebd., 27.

450 Ebd., 27.

451 Siehe Kristin Kupfer, *„Häretische Lehren bekämpfen" – Der Umgang der chinesischen Regierung mit spirituell-religiösen Gruppen seit 1978*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 253 ff.

452 Mehr darüber in Thomas Heberer, *Falungong: soziales, politisches und religiöses Phänomen zwischen Tradition und Modernisierungsfrust,* in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 289 ff.

453 Eine Übersicht über die Verfolgungsmaßnahmen und die strafrechtlichen Paragraphen, die als Basis dienen, in: Kupfer, 2008, 266 ff.

umfassende Verwaltungsrechtsnorm für den Umgang des Staates mit den Religionen […] wurden am 30. November 2004 vom Staatsrat erlassen und traten am 1. März 2005 in Kraft".[454] 2017 wurde deren redivierte und striktere Fassung verabschiedet,[455] welche am 1. Februar 2018 in Kraft getreten ist.

Aus diesen Regelungen geht auch hervor, wie die externen Religionen betrachtet werden. Solange sie den chinesischen Bürger nicht verführen wollen, können sie ohne weiteres auf chinesischem Boden existieren. Das gilt z. B. für die reinen Gruppierungen von Ausländern, die ihre eigene Religion praktizieren wollen – unter anderem für die Juden. Staatliche Unterstützung gibt es in keiner Form, aber auch keine Hindernisse: sie werden lediglich beobachtet, damit sicher gestellt werden kann, dass ihre Tätigkeiten nur innerhalb der deklarierten Zielgruppe durchgeführt werden. Probleme haben missionarische ausländische Religionen, wenn sie die vom Staat gezogenen Trennlinien nicht einhalten: dies gilt sowohl für anerkannte, wie auch für nicht anerkannte Religionen; der Unterschied ist nur, dass bei den nicht anerkannten diese Trennlinien etwas schärfer gezogen werden. Probleme haben ebenfalls die Religionen, welche ethnische Autonomiebestrebungen unterstützen: das klassische Beispiel ist dabei der tibetische Buddhismus.[456]

Wegen der Tiananmen-Vorfälle wie auch der weiteren Verhaftungen politischer oder religiöser Dissidenten wird die VR China in den 1990er Jahren von westlichen Staaten immer wieder für den Missbrauch im Bereich der Menschenrechte kritisiert. Die VR China lehnt die Kritik ab, indem sie unterstreicht, dass Menschenrechte in dieser Form eine westliche Tradition seien. Für asiatische Länder würden vielmehr die sogenannten „asiatischen Werte" gelten, die als überlegen angesehen werden, „because they were based on collective rights rather than the self-centered individual rights that were responsible for the moral failings of Western societies".[457] Ab den späten 1990er Jahren wird allerdings die westliche Kritik seltener laut, zugleich wird sowohl in der offiziellen als auch in der populären Sprache weniger über asiatische Werte und

---

454 Katharina Wenzel-Teuber, *Vorbemerkung*, in: Vorschriften für Religiöse Angelegenheiten, Redivierte Fassung, aus dem Chinesischen übersetzt von Katharina Wenzel-Teuber, in: China heute, 2017/3 (195), 160.

455 Die deutsche Fassung des Gesetzes, aus dem Chinesischen übersetzt von Katharina Wenzel-Teuber, in: China heute, 2017/3 (195), 160–172.

456 Mehr dazu in Martin Slobodník, *„Strenghten Party and Government Leadership and Consolidate Management of Religion": Religious Policy towards Tibetan Buddhism in the 1990s*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 339 ff.

457 Goldman, 2006, 431.

mehr über Rechte gesprochen.[458] Das darf allerdings nicht täuschen: China hat noch einen langen Weg vor sich, bis es sich eventuell als demokratisches, freies und alle gleich behandelndes Land bezeichnen kann.

Die Entwicklung im Bereich der Menschenrechte ist ein Beispiel dafür, dass die Öffnung der VR China gegenüber westlicher Wissenschaft, Technologie und den Regeln der weltweiten Marktwirtschaft auch zu einem Zustrom westlicher Ideen und Werte führt. Auch „Hong Kong's relatively free press"[459] trägt dazu bei. Die Nachfolger Dengs, Jiang Zemin (1989–2002) und Hu Jintao (2003–2013) versuchen, die politische und mediale Kontrolle zu verschärfen.[460] Der Zustrom westlichen Gedankenguts nimmt aber durch die neuen Kommunikationsmedien noch stärker zu.[461] Der Versuch, das Internet unter Zensur zu halten, gelingt den chinesischen Behörden nicht total, so dass auch die Kontrolle der Information ab den 2000er Jahren nicht mehr gewährleistet werden kann.[462] Demzufolge kann von einer allmählichen Liberalisierung und Globalisierung der Gesellschaft, wenn auch nicht der Politik, gesprochen werden.[463]

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist China die zweitgrößte Wirtschaft der Welt, die das größte Wachstum verzeichnet.[464] Damit wird sie auch strategisch zu einem unbedingt zu berücksichtigenden Partner. Im Hinblick auf die Entwicklungen in China, Indien und Japan wird sogar von einer allmählichen Verschiebung der Macht im 21. Jh. vom Westen nach Asien gesprochen.[465] Das führt dazu, dass die anderen Weltmächte ihre Beziehung zu China noch einmal überdenken. Trotz des Gefühls der Bedrohung durch den wachsenden Giganten sprechen die Vereinigten Staaten von der VR China als von einem strategischen Partner.[466]

In Russland erzeugt die rasante Entwicklung Chinas in den letzten Dekaden vielfältige Gefühle:

> For some it proves the wisdom of the Chinese model of socioeconomic development – the 'Beijing consensus' – compared with the attempts of Gorbachev and Yeltsin to follow

458 Ebd., 431.
459 Ebd., 447.
460 Ebd., 431; Fairbank / Goldman, 2006, 459 f.
461 Goldman, 2006, 409.
462 Ebd., 440 f.
463 Bobo Lo, *Axis of Convenience. Moscow, Beijing and the New Geopolitics*, 2008, London: Chatham House, 167.
464 Goldman, 2006, 406.
465 Fairbank / Goldman, 2006, 461 f.
466 Mehr zur neueren Geschichte der Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten und der VR China siehe in John Gittings, *The Changing Face of China. From Mao to Market*, 2006, New York: Oxford University Press, 290 ff.

> 'inappropriate' Western political and economic prescriptions. There is a strong sense of *schadenfreude*, too, at American discomfiture in the face of a rapidly emerging global power that would challenge the Western-dominated international order. Set against this, however, is the worry that China's rise, 'peaceful' though it may be, will eventually threaten Russian interests across the board.[467]

Die EU[468] und einzelne europäische Staaten wie die Bundesrepublik Deutschland[469] haben strategische Partnerschaften mit der VR China. Auf der offiziellen Webseite der Europäischen Union heißt es: „The EU-China Strategic Partnership, which is based on the 1985 EU China trade and cooperation agreement, has grown to include foreign affairs, security matters and international challenges such as climate change and global economy governance".[470] Großbritannien vermeidet es, seine Rolle als Beobachter der Entwicklungen in Hong Kong nach der Übergabe an China ernsthaft wahrzunehmen, denn „Hong Kong is only part – and now even a smaller part – of British policy toward China".[471] Die Beziehungen der VR China zu Russland und den GUS-Staaten verbessern sich seit den späten 1990er Jahren, wenn Russland als Waffenlieferant die militärische Modernisierung Chinas unterstützt. Die zwei Länder haben ihrerseits eine strategische Partnerschaft,[472] sie arbeiten zusammen in einem „joint effort to counterbalance US. global dominance".[473]

Die VR China ihrerseits profiliert sich als „a constructive international actor committed to cooperation with all countries on the basis of common interests (as opposed to shared values)".[474] Dies zeigt, dass Chinas pragmatische Politik all diese strategischen Partnerschaften ermöglicht. Die VR China orientiert sich nicht mehr ideologisch, sondern nach den eigenen wirtschaftlich-politischen Interessen, wobei sie auch die Grenzen jedes Engagements realistisch einschätzt.[475] Zudem baut die VR China mit ärmeren Ländern guten Kon-

---

467 Lu, 2008, 11 f.

468 Zur Geschichte der Beziehungen zwischen der EU und China siehe Nicholas Rees, *EU – China Relations. Historical and Contemporary Perspectives*, in: European Studies, 2009, 27, 31–46. Die ganze Nummer dieser Zeitschrift ist den Beziehungen zwischen der EU und China gewidmet.

469 Auswärtiges Amt, *China – ein Land mit vielen Gesichtern*, auf: http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/RegionaleSchwerpunkte/Asien/China/Regionalschwerpunkt_China_node.html, zuletzt gesehen am 7. 11. 2014.

470 http://eeas.europa.eu/china/index_en.htm, zuletzt gesehen am 7. 11. 2014.

471 John Gittings, *We Should Not Forget Hong Kong*, in: The World Today, 1998, 54 (4), 95 f.

472 Lo, 2008, 38 ff.

473 Fairbank / Goldman, 2006, 461.

474 Lo, 2008, 166 f.

475 Ebd., 165 ff.

takt auf. In Afrika, Lateinamerika, Zentralasien und dem Nahen Osten ist China als Sucher nach Energiequellen und Güterlieferant präsent.[476]

Die Beziehungen zwischen der VR China und Israel haben seit 1948, aber auch seit 1992, dem Jahr der offiziellen Aufnahme diplomatischer Beziehungen, einige Hochs und Tiefs erlebt.[477] Diese Schwankungen spiegeln v. a. die internationale politische Situation wider. Einige Autoren sprechen diesbezüglich von einem grundlegenden „US-China-Israel triangle“,[478] doch es darf nicht vergessen werden, dass auch das komplexe Verhältnis zwischen China und Russland eine Rolle spielt.[479] Des Weiteren sind für China einerseits die arabischen Länder nicht letztlich wegen des Öls wichtig, andererseits aber auch die Beziehung zu Israel, aus dem Technologie und militärische Ausrüstung importiert wird. Diesbezüglich nimmt sich China vor, ein „guter Spieler“ und ein Gleichgewichtsfaktor zu sein.[480] In offiziellen und öffentlichen politischen Stellungnahmen Chinas zum arabisch – israelischen Konflikt war die VR jedoch immer auf der Seite der Araber bzw. der Palästinensern, ohne aber dafür die pragmatische Beziehung zu Israel aufzugeben.[481]

Die neue Politik Chinas wirkt sich auch auf die Ausländer aus, die sich hier niederlassen oder ein Business starten wollen. Das Wachstum Chinas zieht immer mehr ausländische Firmen an, die ihre Vertreter als Expatriates dorthin senden. Am Anfang waren nur spezielle wirtschaftliche Zonen für ausländische Investoren und Handelsleute geöffnet, außerdem waren sie strikten Regeln unterworfen. Mitte der 1980er Jahre werden für ausländische Investoren Erleichterungen angeboten: besondere steuerliche Vorteile, entspannte Vorschriften, weniger bürokratische Hürden.[482] Bald danach beginnen ausländische Unternehmen sich auch im Rest des Landes niederzulassen. Dies beschleunigt den

---

476 Fairbank / Goldman, 2006, 463.

477 Siehe Ilan Maor, *Sino-Israel Relations at the Start of the Second Decade*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 241 ff; Jonathan Goldstein, *Economic and Cultural Relations between China and Israel since the Establishment of Diplomatic Relations in 1992*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 259 ff; Liang Pingan / Liang Zheng, *The Bilateral Relations between Israel and Modern China (1948–2010)*, in: Manfred Hutter (Hg.), Between Mumbay and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel, 2013, Göttingen: V&R unipress und Bonn University Press, 151 ff.

478 Siehe Maor, 2008, 245.

479 Siehe Lo, 2008, 9 ff.

480 Liang Pingan, *China's Potential Contribution to Middle East Cooperation*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 277.

481 Wald, 2004, 45.

482 Goldman, 2006, 413.

Wechsel des Schwerpunktes von einer Plan- zu einer Marktwirtschaft.[483] Die Anzahl der in der VR China ansässigen Ausländer bleibt allerdings gering und v. a. auf die großen Metropolen konzentriert: „According to Chinese government sources, 130,000 foreign nationals were residing legally in Shanghai in 2008 (Lu 2008: 273), but unofficial estimates are higher".[484] Mit Ausnahme Hong Kongs sind die weiteren chinesischen Metropolen noch keine richtigen internationalen Städte.

2.5.2 Zur Situation Hong Kongs

Hong Kong oder in wörtlicher Übersetzung der Hafen der Düfte, eine zunächst bedeutungslose Insel neben der Südküste Chinas, wurde von Großbritannien während des 1. Opiumkriegs 1841 besetzt. Der 1843 abgeschlossene Vertrag von Nanking bestätigt dessen Status als britische Kronkolonie. 1860 wurde Kowloon an die Briten abgetreten, 1898 die New Territories auf 99 Jahre gepachtet.[485] Hong Kong besteht seitdem aus der Insel Hong Kong, den zwei genannten Festlandgebieten sowie aus weiteren kleinen 263 Inseln, von denen die Lantau Insel die größte ist. Nach 1912 wird Hong Kong Zufluchtsort für politisch Verfolgte aus China, später auch Zielort für wirtschaftliche Migranten.[486] Von Anfang an als Tor zu China gedacht, wird es der Hauptkanal der Kommunikation mit dem Reich der Mitte zwischen 1949, dem Jahr der kommunistischen Machtübernahme in China, und den späten 1970er Jahren, als China mit der Öffnungspolitik beginnt. Ab den 1960er Jahren entwickelt sich die Metropole auch als ein in sich selbst bedeutendes Industrie- und Finanzzentrum.[487]

1997, als die 99 Jahre der Verpachtung der New Territories vorüber waren, gelingt es der VR China den Vertrag von Nanking als unfair anerkennen zu lassen und folglich ganz Hong Kong zurück zu gewinnen. Für die VR China bedeutet dies „not only a political act but also the end of all humiliation at the hands of foreign powers after 150 years".[488] Großbritannien muss sich damit zufrieden geben, eine Sonderbehandlung Hong Kongs durch die VR China für die nächsten 50 Jahre, d. h. bis 2047 zu erreichen.

483 Ebd., 414.
484 Farrer, 2010, 1211 f.
485 art. *Hongkong*, in: Microsoft Encarta Enzyklopädie Professional 2004 DVD.
486 Ebd.
487 Kit-Man Li, *Religion and Politics in Hong Kong*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 225 f.
488 Wolfgang Taubmann, *Buchbesprechung: Karl-Heinz Ludwig, Die Rückkehr des Drachen (Countdown to Hong Kong), 1995, Düsseldorf: Econ*, in: The China Quarterly, 1998, 155, 684.

Seit dem 1. Juli 1997 ist Hong Kong eine chinesische Sonderverwaltungszone (Special Administrative Region, SAR), geleitet nach dem Prinzip: „ein Land, zwei Systeme". Gemäß der 1984 abgeschlossenen Sino-Britischen Joint Declaration soll Hong Kong seine kapitalistische Marktwirtschaft beibehalten, sowie eine hohe innere Autonomie. Die VR China bestätigt dies in der 1990 verabschiedeten Basic Law, der Konstitution Hong Kongs: die absolute Souveränität, die eigene Regierungsstruktur, das kapitalistische Wirtschaftssystem, welches freie Kapitalmobilität erlaubt, und die Bewahrung der Stellung Hong Kongs als internationales Finanzzentrum werden hier garantiert.[489] Weiterhin wird vorgesehen, Hong Kong „would operate as a Special Administrative Region for fifty years, with expiration in 2047, and China would prohibit Hong Kong from becoming a base for political subversion or challenges to Beijing".[490] Der letzte Satz begründet Einschränkungen, und lässt großen Freiraum für subjektive Interpretationen offen. Dennoch kann behauptet werden, dass die friedliche und geregelte Übergabe Hong Kongs einzigartig ist: keine weitere Metropole der Größe und Bedeutung Hong Kongs machte jemals einen vergleichbaren Prozess durch.[491]

Die Übergabe an China löste große Aufregung aus.[492] Viele chinesische wie auch ausländische Bewohner Hong Kongs, u. a. viele Businessleute hatten bereits vor 1997, aus Angst vor der chinesischen Regierung, die Metropole verlassen.[493] Manche Prädiktionen sind sehr düster, z. B. diese:

> The future of Hong Kong is bleak. Future chief executives and legislators will be handpicked by China. Civil liberties will be restricted and severely curtailed. The economy will increasingly come under the domination of firms with connections in China. The new Hong Kong will be antithetical in every important respect from the old, free Hong Kong. Within a few short years, the former comopolitan international city of Hong Kong will become just another coastal Chinese city. Money will still be made in the new Hong Kong, but freedom will be the casuality.[494]

Nach der Übergabe erweist sich die Situation für die Hongkonger als „not as poor as they had predicted".[495] Die Änderungen sind nicht sofort spürbar, und

489 David R. Meyer, *Hong Kong as a Global Metropolis*, 2000, Cambridge: Cambridge University Press, 220.
490 Ebd., 220.
491 Ebd., 220.
492 Mehr zum Prozess der Rückgabe Hong Kongs und zu den Entwicklungen danach siehe in: ebd., 219 ff., oder in: Gittings, 2006, 298 ff.
493 Kit-Man Li, 2008, 227, 232.
494 Alvin Rabushka, *Freedom's Fall in Hong Kong*, 1997, Stanford: Hoover Institution on War, Revolution and Peace at Stanford University, 22.
495 Kit-Man Li, 2008, 227.

jene, die am ehesten geschehen, sind auch nicht das Ergebnis der direkten Einmischung Beijings. Die VR China versucht, die wirtschaftliche Sonderstellung zu respektieren. Die Zentralregierung agiert „eher rationell"; sie strebt an zu zeigen, dass sie das „ein Land, zwei Systeme"-Prinzip erfolgreich umsetzen kann, um nach demselben Modell auch Taiwan zurück zu gewinnen.[496] Nach der Rückgabe erfolgt jedoch ein Rückgang Hong Kongs in internationalen Statistiken über wirtschaftliche Kompetitivität.[497] Ausländische Firmen tendieren dazu, die Inkompetenz der Hong Kong-Regierung dafür verantwortlich zu machen, während lokale chinesische Firmen die Einmischung der VR China rügen.[498] Der Rückgang zeigt sich v. a. in den Auswirkungen der wirtschaftlichen Entwicklungen im asiatischen Kontext, genauer gesagt der asiatischen Finanzkrise des Jahres 1997, auf Hong Kong, welche bis 2004 auch Hong Kongs Wirtschaft belastet:[499]

> The hand-over did not lead to the dramatic transformation of life in Hong Kong that many feared. Life in Hong Kong is in many respects little different from what it was before the hand-over, and the events of 2 July 1997 – the devaluation of the Thai baht,[500] leading to the economic downturn that plagued Hong Kong for several years – have had more recent impact on most Hongkongese's lives than the events of 1 July 1997. Yet changes clearly have been afoot, in attempting to mould Hong Kong's people as Chinese.[501]

Langsame Veränderungen werden jedoch in Gang gesetzt, und man beginnt z. B. damit, dass man in den Schulunterricht mehr Inhalte zur Geschichte Chinas einbringt.[502] Das langfristige Ziel ist die Stärkung der chinesischen Identität bei den Hongkongern. Manche missbilligen diese Politik der Sinisierung, andere jedoch sind Beijing gegenüber nicht so negativ eingestellt: die Regierung in Beijing erfreut sich auch einer gewissen Popularität unter Chinesen in Hong Kong, „thanks partly to their avoidance of the Asian economic crisis and their role as guarantors of Hong Kong's stability".[503] Die chinesischen Bewoh-

---

496 Ebd., 227.

497 Edmund R. Thompson, *The Political Economy of National Competitiveness: 'One Country, Two Systems' and Hong Kong's Diminished International Business Reputation*, in: Review of International Political Economy, 2004, 11 (1), 62 ff.

498 Ebd., 65 f.

499 Kit-Man Li, 2008, 227.

500 Die Abwertung der thailändischen Münze wird als Beginn der asiatischen Finanzkrise angesehen; eigene Anmerkung.

501 Gordon Mathews, *Cultural Identity and Consumption in Post-Colonial Hong Kong*, in: Gordon Mathews / Tai-lok Lui (Hg.), Consuming Hong Kong, 2001, Hong Kong: Hong Kong University Press, 305.

502 Ebd., 305.

503 Taubmann, 1998, 685.

ner Hong Kongs bestehen eigentlich aus zwei Gruppen: es gibt jene, die sich als „Chinese“ betrachten und jene, die sich als „Hongkongese“ sehen. Die ersten legen Wert auf die Idee, einer bestimmten Nation und Kultur anzugehören, während die letzteren sich als Einwohner einer globalen kulturellen Metropole definieren. Diese Selbstzuschreibungen sind allerdings nicht sehr alt, weil die Geschichte Hong Kongs selbst sich nur auf anderthalb Jahrhunderte bezieht:

> … unlike people almost everywhere in the world, Hong Kong people have not until very recently been trained to feel that they belong to a state. Until 1 July 1997 Hong Kong was one of the world’s last and wealthiest colonies, a colony of a distant country toward which most in Hong Kong felt little national sentiment. Hong Kong middle-class people have mostly been consumers in the global cultural supermarket in recent decades, since no state has molded them into patriotism and cultural nationalism. However, with 1 July 1997, Hong Kong returned to its ‘motherland’, albeit a motherland from which many in Hong Kong continue to feel alienated. […] Throughout most of Hong Kong’s history, the residents of Chinese ethnicity in Hong Kong simply viewed themselves as Chinese […] a sense of Hong Kong identity only emerged in the 1960s, when an indigenous Hong Kong middle class arose that had only known Hong Kong as its home. […] It is ironic, however, that just a few short years after a Hong Kong identity arose, it became called into question, with Hong Kong’s return to the Chinese state in 1997.[504]

Die Selbstdefinitionen als „Chinese“ oder „Hongkongese“ haben sich in den Jahren nach der Rückgabe verschärft und polarisieren die chinesische Hong Kong-Gemeinde.[505] Die Zukunft Hong Kongs ist diesbezüglich noch unklar:

> Hong Kong will certainly become more Chinese in the future in its cultural identity and consumptive patterns: but which version of Chineseness? Chineseness as a flavor from the cultural supermarket to be enjoyed by worldwide consumers, or Chineseness as a restrictive identity defined by the Chinese state? […] If the former becomes the dominant pattern of Chineseness in Hong Kong, the city will flourish. If the latter becomes the dominant pattern of Chineseness in Hong Kong, then Hong Kong as we know it will wither and die.[506]

Politisch mischt sich Beijing manchmal in die Innenpolitik ein, was von Zeit zu Zeit zu Spannungen führt. Interpretationen des Gesetzes im Sinne Beijings werden als eine Unterminierung der juridischen Freiheit Hong Kongs betrachtet.[507] Auch gewisse wirtschaftliche Einmischungen werden dokumentiert.[508] Freiheiten werden erlaubt, in dem Maße, in dem sie für die Regierung in Bei-

504 Mathews, 2001, 293.
505 Ebd., 287.
506 Ebd., 312.
507 Thompson, 2004, 70.
508 Ebd., 69.

jing nicht als bedrohlich angesehen werden: so z. B. steht es mit der Pressefreiheit, der akademischen oder der religiösen Freiheit.[509] 2011, vierzehn Jahre nach der Übergabe, ist Hong Kong eine Stadt, die weiterhin ein bedeutendes Finanzzentrum Asiens und eine kapitalistische Oase darstellt.

Populationsmäßig sind 95 % der 7 Millionen Einwohner Hong Kongs kantonesische Chinesen, 2,1 % Filipinos, 0,8 % Indonesier und der Rest von 2,2 % Ausländer, i. d. R. Expatriates aus der ganzen Welt.[510] Trotz der relativ geringen Ausländerzahl und der Tatsache, dass diese in den ersten Jahren nach der Übergabe um ca. 35 % gesunken ist,[511] ist Hong Kong eine etablierte Expatmetropole. Ingham sieht die Stadt, zusammen mit Macau, weiterhin als einzigartige kulturelle Brücken zwischen Ostasien und dem Westen.[512] Seit dem Beginn des Britischen Mandats leben hier viele Ausländer und Englisch ist neben Kantonesisch und Mandarin eine der offiziellen Sprachen bis heute.[513] Auch heute ist Hong Kong ein beliebter Expatort, weil es ein gutes Verkehrsnetzwerk, ein relativ stabiles politisches Milieu, ein mannigfaltiges Schulangebot für Kinder und gute Gesundheitsvorsorge bietet.[514] Die britische Verwaltung hat Spuren hinterlassen, die bis heute von den chinesischen und ausländischen Ansässigen geschätzt werden, darunter die Rechtsstaatlichkeit, der öffentliche Dienst, die wirtschaftliche Freiheit und die Demokratisierung.[515]

Die Stadt befindet sich in Konkurrenz zu den Metropolen des Festlands bezüglich deren Bedeutung. Generelle Einstellung bei den chinesischen Hongkongern ist es, dass „only by keeping Hong Kong's leading position as an international industrial, financial and/or information centre (at least in the Asia-Pacific region) that it can maintain its own survival and autonomy".[516] Dafür sind die Hongkonger bereit, jeden Preis zu zahlen, und das bringt ihnen u. a. auch den Ruf ein, pragmatisch, materialistisch und konsumorientiert zu sein.[517] Die Bedeutung der Stadt kommt u. a. auch in der Fähigkeit zum Ausdruck, ausländische Investoren anzuziehen. Shanghai und Beijing haben sich

509 Ebd., 71 f.

510 Rachel Wright, *Living and Working in Hong Kong. The Complete Practical Guide to Expatriate Life in China's Gateway*, 2. erweiterte Aufl., 2007, Oxford: Spring Hill House, xvii.

511 Ebd., xix.

512 Michael Ingham, *Hong Kong. A Cultural History*, 2007, New York: Oxford University Press, ix.

513 Wright, 2007, xvii.

514 Sophie He / Joyce Sze, *The Grass is Greener Right Here for Expats*, in: Focus Hong Kong, China Daily, 2014, 2 (15), 1.

515 Siehe Ming K. Chan, *The Legacy of the British Administration of Hong Kong: A View from Hong Kong*, in: The China Quarterly, 1997, 151, 567 ff.

516 Kit-Man Li, 2008, 228.

517 Ebd., 228; Wright, 2007, xvii.

in den letzten Jahrzehnten stark entwickelt, so dass v. a. Shanghai die internationale Stellung Hong Kongs gefährdet. Neuere Untersuchungen zeigen aber, dass Hong Kong wieder an Boden gewinnt. 2014 weisen Beijing und Shanghai höhere Lebenskosten als Hong Kong auf: „Beijing and Shanghai are very much the victims of their own success, with hard reality emerging from the Chinese 'economic miracle'".[518] Im Top der „Asia Pacific's most expensive cities" sind heute Shanghai an dritter und Beijing an vierter Stelle, während Hong Kong lediglich Platz 8 einnimmt. Dadurch wird Hong Kong wieder attraktiver, denn es bewahrt die oben genannten Vorteile wie auch den Steuersatz von 17 % im Gegensatz zum Festland mit seinen 45 %.[519]

Ausländer und Chinesen bilden weiterhin zwei voneinander divergierende Gruppen in Hong Kong. Es gibt Untersuchungen, die deren Haltung gegenüber bestimmten Alltagsproblemen beleuchten. So z. B. finden Gael M. McDonald und Pak Cho Kan aufgrund von Feldforschung heraus, dass Manager, die aus Australien, Neuseeland, Kanada, Amerika und Großbritannien stammen, im Vergleich zu Hongkonger, chinesischen oder Makauer Managern eine geringere Zustimmung zu unethischen Handlungen oder Korruption aufweisen.[520] Kit-Chun Lam und Guicheng Shi finden jedoch mit denselben Methoden heraus, dass es aber auch zwischen Hongkongern und Festlandchinesen Unterschiede im Bereich der Ethik gibt. „This is probably due to the vast differences in economic and legal institutions that have prevailed in Hong Kong and Mainland China for a long period of time, while Hong Kong and the United States share some common aspects of their culture which characterize a free capitalistic economy", schreiben sie.[521]

Religiöse Freiheit soll unter dem Prinzip „ein Land, zwei Systeme" ebenfalls weiterhin garantiert werden. In der Tat können religiöse Gemeinden in Hong Kong ihre Tätigkeiten weiterhin uneingeschränkt ausüben. Sogar Mission auf der Straße ist in Hong Kong keine Seltenheit. Ein gutes ökumenisches Klima herrscht und interreligiöse Zusammenarbeit der größeren etablierten Religionsgemeinschaften ist ein Faktum.[522] Änderungen in ihrer Stellung gibt es jedoch. So z. B. ist die Regierung Hong Kongs nach der Übergabe eher bereit, mit den Führern der buddhistischen, daoistischen und konfuzianistischen Reli-

518 He / Sze, 2014, 1.
519 Ebd., 1.
520 Gael M. McDonald / Pak Cho Kan, *Ethical Perceptions of Expatriate and Local Managers in Hong Kong*, in: Journal of Business Ethics, 1997, 16 (15), 1616 f.
521 Kit-Chun Lam / Guicheng Shi, *Factors Affecting Ethical Attitudes in Mainland China and Hong Kong*, in: Journal of Business Ethics, 2008, 77 (4), 476.
522 Kit-Man Li, 2008, 238.

gionsgemeinschaften zusammen zu arbeiten; die vorher bevorzugten westlichen Religionen verlieren ihre Sonderstellung und geraten sogar als Unterstützer der pro-demokratischen Bewegungen in gewissen Spannungen mit der neuen Verwaltung.[523] Auch Einschränkungen werden manchmal sichtbar, z. B. 1999, wenn Beijing den Besuch des Papstes in Hong Kong verbietet oder 2001,[524] wenn die Behörden in Hong Kong die in China unterdrückte Falungong Bewegung unter die Lupe nehmen und ihre ausländischen Mitglieder aus der Metropole ausweisen.[525] Abgesehen von solchen Ereignissen, in denen sich Beijing bedroht fühlt, kann Religion in Hong Kong frei ausgeübt werden.

523 Ebd., 242 ff.

524 Mehr zur Stellung Hong Kongs in den Beziehungen zwischen der VR China und der katholischen Kirche siehe in: Beatrice Leung / Marcus J. J. Wang, *The Hong Kong Factor in the Sino-Vatican Relations*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 201 ff.

525 Thompson, 2004, 71 f.

3 Methodologische Grundlagen

3.1 Methoden im Überblick: Feldforschung und Literatur

Die Absicht dieses Kapitels ist es zu zeigen, mit Hilfe welcher Methoden ich zu meinem Ziel zu gelangen trachte. Dabei bediene ich mich des Quellenstudiums; der qualitativ-empirischen Methode bei der Feldforschung, der teilnehmenden Beobachtung, der Protokollierung von spontanen Gesprächen, der geplanten Interviews, der wissenschaftlichen Auswertung der Transkriptionen; der kritischen Rezeption; des Vergleichs; der Generierung von Theorien und der Religionsgeschichtsschreibung. Die Arbeit basiert v. a. auf sozialwissenschaftliche Methoden zur Generierung und Verarbeitung von Daten, wobei sie sich auch aller übrigen verfügbaren schriftlichen Quellen über die Zielgruppe der Untersuchung bedient.

Die Wahl der Methoden hing von vielen Faktoren ab, nicht letztlich aber stand Die Frage im Vordergrund, welches Material über die heutigen Juden in China schon vorhanden ist bzw. welche Lücken noch durch Feldforschung zu schließen sind. Um die Frage zu beantworten, soll im Vorfeld noch geklärt werden, welche zwei Ziele ich mit meinem Material verfolge: einerseits die neuen jüdischen Gemeinden in China darzustellen, andererseits die subjektive Art und Weise zu eruieren, wie sich Juden als Einzelpersonen bzw. jüdische Gemeinden in China auf ihre Umwelt beziehen. Alles soll zum Verständnis dessen beitragen, wie Religion in Expatriatekontexten gelebt und verändert wird.

Für die Darstellung der Situation der Juden in China sind, wie schon in der Einführung erwähnt, einige jüdische sowie chinesische Veröffentlichungen (Zeitschriftenartikel, Webseiten) verfügbar. Die hier vorhandene Information ist allerdings gering. Sie wird herangezogen, doch die vielen Lücken mussten durch Feldforschung geschlossen werden. In teilnehmender Beobachtung und in zahlreichen Gesprächen und Interviews, die in diesem Fall manchmal den Charakter von Experteninterviews haben, habe ich die fehlenden Informationen gesammelt. Zum empirischen Material gehören also neben den eigentlichen Interviews auch Protokolle von spontanen Gesprächen, die nicht aufgenommen wurden, von beobachtenden Teilnahmen an Gottesdiensten, sowie sonstige Einträge im Reisetagebuch. Ein Interviewpartner bot es an, mir sein tägliches Persönliches Blog auf E-Mail zuzuschicken – auch davon konnten wertvolle Informationen über die Kongregation, das Gastland und seine persönliche Einstellung zum Alltagsgeschehen gewonnen werden. Es soll hier noch erwähnt werden, dass in den Sozialwissenschaften „interviewartige ‚bei-

https://doi.org/10.1515/9783110604955-003

läufige‘ Gespräche schon [als] Teil einer jeden teilnehmenden Beobachtung“ angesehen werden.[1]

Die Selbstpositionierung der Juden in China gegenüber ihrem stratifiziert zu verstehenden Umfeld spiegelt sich weniger in Publikationen wider. Da habe ich durch Feldforschung gezielt versucht, diese aufgrund von einzelnen Fallbeispielen zu eruieren. Dazu bediente ich mich der Methoden der qualitativen Sozialforschung. Das empirische Material kommt aus denselben Quellen, die im vorigen Abschnitt erwähnt wurden. Als Werkzeug zur gezielten Datengewinnung nutzte ich problemzentrierte Leitfaden-Interviews; die Evaluation dieser aufgenommenen Gespräche geschah mithilfe einer Methode, welche deduktive und induktive Vorangehensweisen zielgerecht heranzieht: die qualitative Inhaltsanalyse. Diese Mittel sollen in den nachfolgenden Unterkapiteln detailliert vorgestellt werden.

Das Hauptziel der Arbeit ist es, Transformationen von Religion in Expatriatekontexten zu beleuchten. Diese resultieren aus den oben genannten Darstellungen durch Vergleich mit der vorhandenen Theorie aus der Diaspora- und der Expatriateforschung und Ergänzung dieser theoretischen Basis durch Einsichten, die in der sozialwissenschaftlichen Datenverarbeitung gewonnen werden konnten.

3.2 Charakteristika sozialwissenschaftlich-qualitativer Forschung

Die vorliegende Arbeit folgt dem Konzept der qualitativ-interpretativen Sozialforschung.[2] Deren Hauptcharakteristika sollen hier in Kürze vorgestellt wer-

---

1 Hubert Knoblauch, *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, 2003, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 110.

2 Zahlreiche Handbücher oder Nachschlagewerke geben dazu systematische, übersichtliche Einführungen. So z. B. Ralf Bohnsack, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, 5. Aufl., 2003, Opladen: Leske + Budrich; Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch*, 2003, Opladen: Leske + Budrich; Thomas Brüsemeister, *Qualitative Forschung. Ein Überblick*, 2000, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag; Uwe Flick, *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, 6. Aufl., 2002, Reinbek / Hamburg: Rowohlt; Siegfried Lamnek, *Qualitative Sozialforschung*, 5. Aufl., 2010, Weinheim: Beltz; Manfred Lueger, *Grundlagen qualitativer Feldforschung. Methodologie, Organisierung, Materialanalyse*, 2000, Wien: WUV-Universitätsverlag. Darüber hinaus gibt es Webseiten zur qualitativen Sozialforschung, wie z. B. http://www.qualitative-forschung.de/, zuletzt gesehen am 4. 02. 2015, die auch über eine Mailingliste und den entsprechenden Austauschmöglichkeiten verfügt; oder http://www.qualitative-research.net/, zuletzt gesehen am 4. 02. 2015.

den, zu einem besseren Verständnis im Vergleich zur quantitativ-normativen Forschung.

Die qualitative Sozialforschung hat ihre Anfänge in den 1970er Jahren und entwickelt sich als eine Alternative zu den quantifizierenden Verfahren, die bis dahin die Szene dominierten.[3] Wenn die zwei „Forschungskulturen“ schon seit den 1920er Jahren parallel und in Spannung zueinander existieren,[4] wird die qualitative Sozialforschung in den 1980er Jahren zur bevorzugten Methode sozialwissenschaftlichen Erhebens, so dass man von einer „qualitativen Wende“[5] sprechen kann.[6] Die Praxis führte bald über den Streit hinaus zur begründeten Heranziehung beider Mittel; im letzten Jahrzehnt sind auch theoretische Ansätze entstanden, die zwei Methoden zu kombinieren und die Vorteile beider im Dienste des Forschungszweckes zu nutzen.[7] Jedoch bewahrt eine jede sozialwissenschaftliche Studie ihren vorwiegend qualitativen oder quantitativen Charakter.

Zu den Unterschieden zwischen den zwei Forschungsansätzen seien genannt:

Die qualitative Forschung arbeitet meist mit kleinen Stichprobengrößen, im Unterschied zur quantitativen Forschung, die große Datenmengen heranzieht. Zufallsstichproben können daher im Fall der qualitativen Forschung i. d. R. nicht herangezogen werden, wie es bei den quantitativen Verfahren passiert. Qualitative Untersuchungen führen weniger zu quantitativen, metrischen Variablen oder zu statistischen Analysen, wie die Gegenmethode.[8] All dies, weil sich qualitative Methodologie in ihren Grundannahmen von der quantitativen unterscheidet: es geht hier um eine entdeckende und weniger um eine überprüfende Forschungslogik, um Fallbezogenheit und nicht um Aggregate, um theoretisches, nicht um statistisches Sampling, um Sensibilisierung und nicht um Operationalisierung.[9] Es gilt, „induktiv zu verfahren und durch Beschreibung das Material selbst zur Sprache kommen zu lassen“.[10] Kurz gesagt,

---

3 Siehe Lamnek, 2010, 1.

4 Udo Kelle, *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*, 2. Aufl., 2008, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 13.

5 Philipp Mayring, in: Lamnek, 2010, 1.

6 Siehe mehr zur Geschichte qualitativer Forschung bei Flick, 2002, 20 ff.

7 Kelle, 2008, 227 ff.

8 Siehe Lamnek, 2010, 3 f.

9 Brüsemeister, 2000, 21 ff. Mehr zu den Unterschieden zwischen den zwei Forschungsmethodologien siehe bei Lamnek, 2010, 215 ff.

10 Martin Baumann, *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*, 2. Aufl., 1998, Marburg: REMID, 11.

es handelt sich um ein interpretatives Paradigma,[11] im Gegensatz zum normativen Paradigma der quantitativen Forschung.

Die qualitative Forschung, auf der meine Arbeit basiert, auch interpretativ-rekonstruktive Sozialforschung genannt, „bemüht sich um einen verstehenden Nachvollzug der Relevanzstrukturen, die dem Handeln der Akteure zugrunde liegen“.[12] Sie versucht „soziale Verhältnisse als Sinnzusammenhänge“ zu erfassen[13] und „fragt nach dem Sinn sozialen Handelns, wie er von den Handelnden selbst konstituiert wird“.[14] Aus ihrer Sicht ist es die Aufgabe soziologischer Forschung, die Interpretationen der Handelnden zu rekonstruieren.[15] Dies führt induktiv zu einem Verständnis der sozialen Wirklichkeit: „ein singuläres Ereignis (eine Handlung, eine Situation) wird verstanden, indem es als Dokument eines allgemeinen Musters (z. B. einer sozialen Regel) interpretiert wird“.[16] Die Ansätze der interpretativen Sozialforschung sind der symbolische Interaktionismus und die Ethnomethodologie.[17] Zu ihren wesentlichen Kennzeichen gehören, in der Kurzfassung Flicks, „die Gegenstandsangemessenheit von Methoden und Theorien, die Berücksichtigung und Analyse unterschiedlicher Perspektiven sowie der Reflexion des Forschers über die Forschung als Teil der Erkenntnis“.[18]

Qualitative Forschung „schließt eine Hypothesenbildung nicht aus, doch kommt der formalen Hypothesenbildung keine so zentrale und die Untersuchung vorstrukturierende Bedeutung zu. Generalisierungen und Hypothesen folgen als Resultate der Datenauswertung und stehen damit erst am Ende der Untersuchung“.[19]

Werden qualitative Methoden im Dienste religionswissenschaftlicher Untersuchungen eingesetzt, handelt es sich i. d. R. um deskriptive Untersuchungen, die auch durch analytische Verfahren ergänzt werden können.[20] Man strebt nach einer „faktenbezogenen Sichtweise, die Sachverhalte historisch-deskriptiv be-

11 Michael Meuser, art. *Interpretatives Paradigma*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003b, Opladen: Leske + Budrich, 92 ff.

12 Michael Meuser, art. *Rekonstruktive Sozialforschung*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003c, Opladen: Leske + Budrich, 141.

13 Ebd., 142.

14 Meuser, 2003b, 93.

15 Ebd., 93.

16 Ebd., 93.

17 Ebd., 93.

18 Flick, 2002, 16.

19 Baumann, 1998, 12.

20 Ebd., 13.

schreibt, analytisch untersucht und in einen systematisch-theoretischen Zusammenhang stellt".[21] Als Mittel zur Erhebung von Daten werden oft Interviews eingesetzt, die anschließend hermeneutisch-philologisch gedeutet werden. Oft bleibt es aber bei Interviews, und der direkte Feldkontakt wird sogar vermieden, „um kein den Daten äußerliches Kontextwissen bei der Interpretation zu verwenden".[22] Hubert Knoblauch beklagt diese Tatsache: „Die besonderen Möglichkeiten bei der Erforschung der lebendigen Gegenwartsreligion verspielt eine solche Vorgehensweise weitgehend".[23] Die Interviews sollen daher nicht die einzigen Zugangsweisen zur untersuchten religiösen Gruppe sein, sondern sie sollen durch teilnehmende Beobachtungen und weitere direkte Auseinandersetzungen mit dem Feld ergänzt werden.[24]

Des Weiteren soll hier auch erwähnt werden, dass in der sozialwissenschaftlichen Arbeit von einem Prinzip der zyklischen Organisierung der Forschung ausgegangen wird. Dieses Prinzip behauptet, dass sich der Forschungsprozess „als eine Verschachtelung verschiedener zyklischen Einheiten" beschreiben lässt.[25] Es geht dabei um den Wissenschaftszyklus, die Projektzyklen, die Forschungszyklen und die Analysezyklen.[26] Die Begründung dazu liegt in dem Profil der gesellschaftlichen Phänomene: „nimmt man gesellschaftliche Phänomene ernst, will sie in ihrer sozialen Dynamik verstehen und möchte für Neues empfänglich sein, so zeigt sich erst im Forschungsverlauf, welche Fragen überhaupt sinnvoll gestellt werden können und erst am Ende weiß man, auf welche Fragen eine Studie eine Antwort zu geben vermag".[27]

Was den Projektzyklus anbelangt, gibt es hier eine Planungsphase, eine Orientierungsphase, eine zyklische Hauptforschungsphase und eine Phase der Ergebnisdarstellung. In der Planungsphase sollen z. B. der Zugang zum Forschungsfeld evaluiert und gesichert und mögliche Hürden durch die Organisierung externer Unterstützung beseitigt werden.[28] In der Orientierungsphase soll die interne Komplexität des Prozesses der Gewinnung und Verarbeitung von Daten verstanden werden,[29] wohl bewusst dessen, dass „sich die durch den Feldeinstieg ausgelöste Dynamik kaum prognostizieren" lässt.[30] Die zyklische

21 Ebd., 13.
22 Knoblauch, 2003, 28.
23 Ebd., 28.
24 Ebd., 30 ff; Baumann, 1998, 18 ff.
25 Lueger, 2000, 51. Siehe auch Baumann, 1998, 14 ff.
26 Lueger, 2000, 52 ff.
27 Ebd., 51.
28 Ebd., 54 ff.
29 Ebd., 58 ff.
30 Ebd., 60.

Hauptforschungsphase hat als Grundprinzip, „die Strukturierung der Forschung möglichst mit den Strukturierungsleistungen des Feldes zu verkoppeln, um sich zumindest temporär und partiell der Logik des Feldes auszusetzen“.[31] Genauer gesagt, geht es dabei um „das unentwegte Ineinandergreifen von Erhebung und Interpretation; die permanente Reflexion des Forschungstandes auf inhaltlicher und methodischer Ebene; die Abgrenzung von klaren Lehrbuchmethoden zugunsten einer flexiblen und variablen Gestaltung der Erhebungs- und Interpretationsverfahren; die permanente Prüfung und Modifikation der vorläufigen Ergebnisse; die Darstellung von vorläufigen Teilanalysen“, dies alles lässt sich in „voneinander relativ getrennten multiplen Analysezyklen“ verwirklichen, unterbrochen durch systematische Reflexionsphasen.[32] Die Ergebnisdarstellung muss „das Kunststück vollbringen, die Komplexität der interpretativen Analyse auf zentrale Komponenten zu kondensieren und zugleich die Plausibilität der Analyse herzustellen“.[33]

Im Folgenden soll daher gezeigt werden, wie diese Phasen in meiner Arbeit realisiert werden und zu welchen Entscheidungen und Ergebnissen sie geführt haben. Ich beginne mit der Darlegung des Zugangs zum Forschungsfeld, die Einsichten in die Planungs- und Orientierungsphase gewährt, über diese aber hinaus wächst und auch schon einiges zur Hauptforschungsphase vorstellt, genauer gesagt zum Prozess der Erhebung von Daten. Weitere Unterkapitel sollen die Wahl der methodischen Mittel (problemzentriertes Interview, qualitative Inhaltsanalyse) begründen und die Abweichungen vom theoretischen Modell erklären. Damit wird die Hauptforschungsphase im Detail beschrieben und es werden Hinweise zur Art der Ergebnisdarstellung gegeben.

3.2.1 Zugang zum Forschungsfeld und Prozess der Erhebung relevanter Informationen

Die empirische Erforschung der jüdischen Gemeinden in der VR China und in Hong Kong habe ich durch zwei Reisen vor Ort (20.07.–07. 08. 2010, 21.10.–21. 11. 2011) und die damit verbundene Feldforschung realisiert. Die erste Reise führte nach Beijing (20.–27.07.), Jinan (28.–30.07.) und Shanghai (31.07.–07. 08. 2010); die zweite nach Beijing (21.–27.10.), Shanghai (28.10.–03.11.), Nanjing (Tagesausflug am 31.10.) und Hong Kong (04.–21. 11. 2011).

31 Ebd., 65.
32 Ebd., 66.
33 Ebd., 70.

Während der ersten Reise hatte ich mir vorgenommen, das Feld einfach kennen zu lernen, die Zugänglichkeit zu prüfen und mich mit dem Ort und der Gruppe vertraut zu machen, ohne einen Informationsgewinn in einer vorher bestimmten Form anzustreben. Kurz gesagt, bin ich in der vor Ort verbrachten Zeit zur richtigen Stunde am Freitagabend bzw. am Samstagvormittag in jeweils eine Synagoge gegangen und habe am Gottesdienst und an dem darauffolgenden gemeinsamen Mahl teilgenommen. Bei der ersten Synagoge, der Chabad-Beijing, habe ich zuerst telefonisch nachgefragt, ob ich als Europäerin, aber Nichtjüdin, zum Gottesdienst kommen darf. Die Antwort war, dass mir die Teilnahme am Gottesdienst offen steht, wenn ich aber auch beim darauffolgenden Mahl bleiben möchte, müsste ich für das Essen bezahlen. Ich bin bei beiden Programmpunkten geblieben, habe teilnehmend beobachtet und interessante Gespräche mit meinen Tischnachbarn geführt. Im Anschluss daran habe ich ein Protokoll erstellt. Die nächsten Synagogenbesuche habe ich nach demselben Modell, aber ohne vorherige telefonische Anfrage durchgeführt.

Nach dem Zweck meines Besuches wurde ich während meiner ersten Reise nicht gefragt, und ich habe ihn auch nicht aus eigener Initiative offenbart. Im Nachhinein wurde mir erst klar, dass die meisten Gesprächspartnern einfach aufgrund meiner Anwesenheit in der Synagoge annahmen, dass ich Jüdin sein müsste. Wenn jemand nach meiner Identität fragte, erklärte ich jedes Mal, dass ich keine Jüdin bin, sondern dass ich mich wissenschaftlich mit dem Judentum beschäftige. Doch während der ersten Reise habe ich es nur zweimal erklärt: beim telefonischen Anruf bei der Chabad-Synagoge in Beijing und während eines Privatgespräches nach dem Gottesdienst in derselben Synagoge. Dies sollte sich natürlich während der zweiten Reise ändern. Auch habe ich bei meinem ersten Besuch nicht gesagt, dass ich beabsichtige, wieder zu kommen. Jedoch haben mich ein Jahr später, während der zweiten Reise, einige Gottesdienstteilnehmer wieder erkannt.

Ein persönliches Highlight der ersten Reise ereignete sich ebenfalls in der Chabad-Synagoge in Beijing. Während der Mahlzeit nahm Rabbi Freundlich mehrmals das Wort. Einmal wies er darauf hin, dass es im Raum viele neue Gesichter gibt, und forderte alle Anwesenden auf, sich kurz vorzustellen, indem sie nur sagen, wie sie heißen, woher sie kommen und wie lange sie in Beijing bleiben. Nachdem ich mich als kurzfristige Touristin aus Sibiu, Rumänien vorstellte, kamen im weiteren Verlauf des Abends vier verschiedene Teilnehmer zu mir, um mir mitzuteilen, dass sie ebenfalls ursprünglich aus Rumänien stammen, bzw. dass sie dort Wurzeln haben. Sie wollten mehr über das Land erfahren, und einige wollten, nach vielen Jahren, wieder einmal Rumänisch sprechen. So hatte ich die Überraschung, in der chinesischen Hauptstadt, in der jüdischen Gemeinde mich mit neuen Bekannten in meiner Muttersprache zu unterhalten.

Nun mehr zum Thema Sprache: die Kommunikationssprache der Juden untereinander in den chinesischen Gemeinden ist i. d. R. Englisch, wobei es auch Gemeinden gibt, die eine Ausnahme machen.[34] Ich bot immer als Kommunikationssprache Englisch und Deutsch an. Die meisten Gespräche und Interviews wurden auf English geführt. Ein Interview ist auf Deutsch. In Privatgesprächen haben wir, wie schon gesagt, auch manchmal Rumänisch benutzt.

Die zweite Reise setzte sich als Ziel, durch Interviews die für meine Arbeit erforderliche Feldforschung durchzuführen. In Beijing und Shanghai begann mein jeweiliger einwöchiger Aufenthalt mit dem Wochenende, an dem ich Freitag am Abend und Samstag am Vormittag je eine Synagoge besuchen konnte. Bei der Wahl der Synagogen habe ich danach getrachtet, die unterschiedlichen vor Ort anwesenden jüdischen Praxisrichtungen zu besuchen, also eine möglichst große Vielfalt jüdischer Optionen zu kennen. Jedes Mal nahm ich am Gottesdienst und am gemeinsamen Mahl beobachtend teil und engagierte mich während des Essens in Small Talks mit meinen Tischnachbarn. Bei jedem Mahl hatte ich auch die Gelegenheit, über mich und mein Projekt zu sprechen. Am Ende jedes Tages hatte ich einige feste Zusagen für Interviews, die meisten davon konkretisierten sich während der darauffolgenden Tage und führten teilweise auch zu neuen Kontakten und Interviews, durch das Schneeballsystem.

Die Auswahl der Interviewpartner erfolgte nach gewissen festen Kriterien: sie sollten Juden sein, sich in der VR China oder in Hong Kong aufenthalten und zumindest gelegentlich die Dienste einer jüdischen religiösen Einrichtung in Anspruch nehmen. Nur solche Gesprächspartner, die diese drei Kriterien erfüllen, können durch ihre Sichtweisen zum besseren Verständnis der religiösen Dynamik in Expatgemeinden beitragen. Für jede Gruppe versuchte ich, sowohl offizielle Vertreter (Rabbiner oder Gemeindesprecher) wie auch einfache Nutznießer des religiösen Angebotes zu befragen.

Als Vorsichtsmaßnahme habe ich einige schriftliche Empfehlungen mitgehabt, die meine forschungsbezogenen Absichten gegenüber unbekannten und möglicherweise skeptischen Interviewpartnern bestätigen sollten. Ein Brief war vom Vorsitzenden des Bundes jüdischer Gemeinden in Rumänien, einer von meinem Gastprofessor während des Humboldtaufenthaltes in Bonn und einer von der Leiterin des Zentrums für hebräische Studien Goldstein Goren in Bukarest verfasst und unterzeichnet. Diese Briefe habe ich nur zweimal jeweils aus eigener Initiative gezeigt, denn ich wurde nirgends aufgefordert, mein Vorhaben durch Dokumente glaubwürdig zu machen. Ich muss an dieser Stelle dank-

34 So z. B. wird in dem Downtown Jewish Center in Shanghai v. a. Französisch gesprochen, in der Chabad Downtown in Beijing v. a. Russisch und Hebräisch, dies aufgrund des Ursprungs der meisten Synagogenbesucher.

bar erwähnen, dass die meisten Befragten sofort und ohne Bedenken akzeptiert haben, mir ein Interview zu geben. Sie schienen der wissenschaftlichen Arbeit prinzipiell positiv gegenüber eingestellt zu sein und hatten Interesse an meinen Ergebnissen. Viele von ihnen versuchten, mir zu helfen, indem sie mir weitere Kontakte vermittelten. Alle erwähnten am Ende des Interviews, dass sie das Buch lesen wollen, wenn es soweit sein sollte. Ich war von der Offenheit und Hilfsbereitschaft dieser mir vorher unbekannten Leute sehr positiv beeindruckt.

Während meiner zweiten Reise habe ich auch Interviews mit einigen Chinesen geführt, die auf die eine oder andere Weise mit Juden in Kontakt gekommen waren. Auch diese Chinesen waren gerne bereit, mir Interviews zu geben. So habe ich während meiner zweiten Reise nicht weniger als 41 Interviews aufgenommen, die im Durchschnitt etwa 60 Minuten dauern. Dies übertraf meine eigenen Erwartungen.

Alle Interviews wurden mit Einverständnis der Interviewpartner mit meinem digitalen Aufnahmegerät aufgenommen. Sie wurden dann am Computer übertragen. Insgesamt habe ich 30 Interviews mit Juden und 11 mit Chinesen festgehalten. Aufgrund der Materialmenge habe ich mich entschieden, die Interviews mit Chinesen auszulassen. Von den Interviews mit Juden habe ich 24 vollständig transkribiert, um sie für meine Arbeit auszuwerten. Eine CD mit den transkribierten Interviews wurde zusammen mit der Habilitationsschrift in der Bibliothek der Universität Hannover hinterlegt.

Die transkribierten Interviews lassen sich wie folgt einteilen: 6 sind von Beijing, 6 von Shanghai und 12 von Hong Kong. In Hong Kong war es aufgrund der großen Zahl der verschieden ausgerichteten Synagogen nötig, mehr Daten zu sammeln. Die Interviews decken jeweils alle vor Ort anwesenden jüdischen Glaubensrichtungen und Praxisoptionen ab. Des Weiteren habe ich für jeden Ort sowohl die Meinungen der Rabbis bzw. Gemeindeleiter, wie auch solche von einfachen Gottesdienstteilnehmern befragt. Eine ausführlichere Übersicht über die Interviewpartner findet sich im Unterkapitel 3.3.2.

3.2.2 Das Leitfaden-Interview als Werkzeug zur Datenerhebung

Für die Datengewinnung habe ich nach einem Werkzeug gesucht, welches den gezielten Informationsgewinn ermöglicht, aber zugleich dem Interviewpartner ausreichend freien Raum lässt, damit dieser seine Sichtweisen frei entfalten kann. Den zwei Kriterien „Strukturierung durch den Informanten“ und „Strukturierung durch den Interviewenden“[35] sollte gleichfalls Rechnung getragen

35 Siehe Winfried Marotzki, art. *Leitfadeninterview*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003, Opladen: Leske + Budrich, 114.

werden. M. a. W. sollten die Theoriegeleitetheit und die Offenheit gegenüber der subjektiven Sicht des Interviewten zusammen gehalten werden. Teilstandardisierte Verfahren schienen die einzigen zu sein, die den obigen Erfordernissen entsprachen. Während der Vorbereitung auf meine zweite Chinareise machte ich mich ausführlich mit verschiedenen Leitfaden-Interviews vertraut, wie das fokussierte Interview,[36] das halbstandardisierte Interview,[37] das problemzentrierte Interview[38] und das Experteninterview,[39] ich zog in Erwägung deren Vor- und Nachteile vor dem Hintergrund meiner Forschungsabsicht und entschied über die zu verwendenden Mittel.

Die Wahl fiel auf das problemzentrierte Interview, welches meine Absichten in seinen Voraussetzungen und in seiner Durchführung am besten umsetzen sollte. Zugleich war mir klar, dass meine Interviews mit Rabbis und Gemeindeleitern einen gemischten Charakter haben sollten: sie sollten in Teilen auch den Erfordernissen entsprechen, die man durch Experteninterviews abdeckt. Meine Leitfaden, sowohl jene für Gemeindeleiter als auch jene für einfache Gottesdienstteilnehmer entwickelte ich unter Berücksichtigung der Theorie, die diesen Interviewformen zugrunde liegt. Im Folgenden sollen kurz die Richtlinien des problemzentrierten Interviews vorgestellt werden. Ein weiteres Unterkapitel soll die Abweichungen vom Standardmodell erwähnen, die ich für meine Recherche als willkommen betrachtet habe.

Das problemzentrierte Interview beruht auf drei Kriterien: Problemzentrierung, Gegenstandsorientierung, Prozessorientierung.[40] Die Problemzentrierung ist „das zentrale Kriterium der Methode“[41] und bedeutet „die Orientierung

---

36 Robert K. Merton / Patricia L. Kendall, *Das fokussierte Interview*, in: Christel Hopf / Elmar Weingarten (Hg.), Qualitative Sozialforschung, 1979, Stuttgart: Klett-Cotta, 171–204.

37 Brigitte Scheele / Norbert Groeben, *Dialog-Konsens-Methoden zur Rekonstruktion subjektiver Theorien*, 1988, Tübingen: Francke.

38 Andreas Witzel, *Das problemzentrierte Interview*, in: Gerd Jüttemann (Hg.), Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder, 1985, Weinheim: Beltz, 227–255, auf: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-5630. Siehe auch Andreas Witzel, *Das problemzentrierte Interview*, in: Forum Qualitative Sozialforschung, 2000, 1 (1), Art. 22, auf: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001228.

39 Michael Meuser / Ulrike Nagel, *ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht: ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion*, in: Detlef Garz / Klaus Kraimer (Hg.), Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen, 1991, Opladen: Westdeutscher Verlag, 441–471, auf: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-24025. Siehe auch Alexander Bogner / Beate Littig / Wolfgang Menz (Hg.), *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*, 2002, Opladen: Leske + Budrich; Jochen Gläser / Grit Laudel, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*, 4. Aufl., 2010, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften; oder Stefanie Monke, *Das Experteninterview. Studienarbeit*, 2007, München: Grin.

40 Witzel, 1985, 230 ff.

41 Ebd., 230.

des Forschers an einer relevanten gesellschaftlichen Problemstellung“,[42] deren „theoretische Ausformulierung als elastisch zu handhabendes Vorwissen des Forschers“[43] betrachtet werden soll. Die Problemzentrierung setzt aber auch voraus, dass für den Datengewinn Strategien eingesetzt werden, „die in der Lage sind, die Explikationsmöglichkeiten der Befragten so zu optimieren, dass sie ihre Problemsicht auch gegen die Forscherinterpretation und in den Fragen implizit enthaltene Unterstellungen zur Geltung bringen können“.[44]

Die Gegenstandsorientierung bedeutet, sich nach dem Gesprächspartner zu richten, sie „betont die Flexibilität der Methode gegenüber den unterschiedlichen Anforderungen des untersuchten Gegenstands“.[45] Sie setzt voraus, dass Gesprächstechniken flexibel eingesetzt werden: „die Anordnung der einzelnen Methoden sowie deren jeweilige Gewichtung und Modifizierung im Verlauf der Analyse hängt vom jeweiligen Gegenstand ab“.[46]

„Die Prozessorientierung bezieht sich auf den gesamten Forschungsablauf und insbesondere auf die Vorinterpretation“.[47] Sie zielt darauf ab, dass „bereits im Erhebungskontext Verstehensprozesse durch den Interviewer“ entstehen, „der Ergebnisse in Form einer Art Vorinterpretation schafft und damit die anschließende systematischere, kontrollierte Interpretationsphase vorbereitet“.[48] Die Prozessorientierung betrifft auch die Phase der Interviewanalyse, der Interpretation der gesammelten Daten.[49] Dazu soll eine Methode gewählt werden, die eine „flexible Analyse des wissenschaftlichen Problemfeldes, eine schrittweise Gewinnung und Prüfung von Daten“ ermöglicht, in „Aufeinanderfolge von induktiver und deduktiver Vorgehensweise“.[50] Weiterhin bezieht sich das Kriterium der Prozessorientierung auf den Untersuchungsgegenstand selbst:[51] seine eigene Entwicklung, die „Anpassungsprozesse zu im Nachhinein konstruierten oder ‚strukturierten Selbstbildern‘“[52] sollen im Interview und in der Analyse ebenfalls ihren Platz haben.

Durch diese Kriterien soll das problemzentrierte Interview sicherstellen, dass der Forscher sein Vorwissen einbringen kann, aber zugleich offen bleibt

42 Ebd., 230.
43 Ebd., 231 f.
44 Ebd., 232.
45 Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
46 Witzel, 1985, 232.
47 Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
48 Witzel, 1985, 234.
49 Ebd., 234.
50 Ebd., 233.
51 Ebd., 234.
52 Ebd., 235.

gegenüber dem Forschungsfeld, so dass er als Folge des Erkenntnisgewinnes seine eigenen Theorien bereichert, modifiziert und gegebenenfalls sogar revidiert. Dazu sind sowohl deduktive, als auch induktive Vorgehensweisen erforderlich: das problemzentrierte Interview ist „ein theoriegenerierendes Verfahren, das den vermeintlichen Gegensatz zwischen Theoriegeleitetheit und Offenheit dadurch aufzuheben versucht, dass der Anwender seinen Erkenntnisgewinn als induktiv-deduktives Wechselspiel organisiert“.[53]

Witzels Studie von 1985 sieht als „Teilelemente des problemzentrierten Interviews“ das qualitative Interview, die biographische Methode, die Fallanalyse und die Gruppendiskussion vor.[54] Damit soll Flexibilität in der Einsetzung der Mittel gewährleistet werden. In Witzels späterem Studium werden sie allerdings ausgelassen,[55] das gleiche passiert „in vielen Anwendungen des problemzentrierten Interviews“.[56] Erhalten bleibt die Interviewform mit narrativen Fragmenten, wobei man flexibel zwischen Narration und Frage-Antwort-Schema wechseln kann. I. d. R. bleiben auch die Instrumente des Interviews erhalten: ein Kurzfragebogen zur Ermittlung von Sozialdaten vor dem eigentlichen Interviewbeginn oder am Ende;[57] der Leitfaden, der dem Interviewer als „Gedächtnisstütze und Orientierungsrahmen“ dienen soll;[58] die Tongerätaufzeichnung und die anschließende vollständige Transkription[59] sowie das Postskriptum zur Zusammenfassung der wichtigsten Eindrücke des Fragenden unmittelbar nach dem Interview.[60]

Witzel schlägt auch einige „Erzählungs- und verständnisgenerierende Kommunikationsstrategien“[61] vor. Diese sind der Gesprächseinstieg oder die vorformulierte Einleitungsfrage, welche „eine narrative Struktur aufbauen“[62] sowie als „Mittel der Zentrierung des Gesprächs auf das zu untersuchende Problem“ dienen soll.[63] Hinzu kommen allgemeine Sondierungen zwecks der „Spezifizierung einzelner Sachverhalte und Zusammenhänge“[64] und ad-hoc-Fragen, welche nicht im Leitfaden erhalten sind, aber gerade aufgrund des

53 Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
54 Witzel, 1985, 235 ff.
55 Witzel, 2000.
56 Flick, 2002, 139.
57 Witzel, 1985, 236; Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
58 Witzel, 2000, ohne Seitenangabe. Siehe auch Witzel, 1985, 236 f.
59 Witzel, 2000, ohne Seitenangabe. Siehe auch Witzel, 1985, 237 f.
60 Witzel, 1985, 238; Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
61 Witzel, 1985, 244.
62 Ebd., 245.
63 Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
64 Witzel, 1985, 246.

Prozesscharakters der Methode immer wenn es dem Interviewer nötig erscheint eingesetzt werden können.[65] Die spezifischen Sondierungen gehören zu den verständnisgenerierenden Kommunikationsstrategien. Es geht dabei um Zurückspiegelungen, Verständnisfragen und Konfrontationen, die den richtigen Nachvollzug des Gedankenganges des Interviewten seitens des Fragenden sicherstellen sollen.[66]

Den Wechsel zwischen induktivem und deduktivem Vorgehen, so wie es die Prinzipien des problemzentrierten Interviews vorsehen, betrachte ich als optimale Voraussetzung für einen gezielten, jedoch unvoreingenommenen Erkenntnisgewinn. Auch die Flexibilität hinsichtlich der angewandten Mittel führt m. E. am besten zu einer effizienten Datengenerierung. Diesen Prinzipien war ich in der Durchführung meiner problemzentrierten Interviews treu. Wie ich das Schema dieses Interviews modifiziert habe, soll im folgenden Unterkapitel erläutert werden.

3.2.3 Anwendung und Anpassung an die verschiedenen Gruppen von Interviewpartnern

Das von Witzel vorgeschlagene Interviewmodell hat als eine der Hauptcharakteristika die Gegenstandsorientierung, d. h. die Flexibilität in der Einsetzung der Techniken, entsprechend den Erfordernissen der Forschung und des Interviewablaufes. Die Abweichungen vom Standardmodell sind also in der Theorie des Interviews selbst begründet. Demzufolge kann ich behaupten, dass ich den Prinzipien Witzels treu geblieben bin, obwohl oder gerade weil ich die Interviews an die Gegebenheiten des Forschungsfeldes angepasst habe.

Dennoch sollen hier in Kürze die Abweichungen vom Standardmodell vorgestellt und begründet werden. Eine von ihnen wurde schon im vorigen Unterkapitel erwähnt: bei der Befragung von Rabbinern und Gemeindeleitern wollte ich auch Daten über die Gemeinde, deren Selbstverortung, deren Geschichte und dem Dienstleistungsangebot der religiösen Einrichtung gewinnen, daher bediente ich mich teilweise auch der Form des Experteninterviews. D. h., dass ich meine Gesprächspartner als Experten betrachtete, die mir relevante Informationen liefern sollten, um Lücken zu schließen, die nach dem Lesen des vorhandenen schriftlichen Materials noch offen waren, aber auch um das Geschehen innerhalb der Gemeinde sowie die Stellung der religiösen Einrichtung im Kontext der untersuchten Religion, des Gastlandes und in einer globalen

65 Witzel, 1985, 250 ff.; Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
66 Witzel, 1985, 247 ff.; Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.

Perspektive besser zu verorten. Das Wissen der Experten wurde als Kontextwissen verwertet.[67] Das bedeutet, dass nicht die Experten an sich die Zielgruppe der Untersuchung darstellten, sondern sie waren nur eine Informationsquelle unter mehreren; das Interesse an ihnen war „ein abgeleitetes Interesse, d. h. abgeleitet von der Forschungsfrage, für deren Bearbeitung auf ExpertInnenwissen nicht verzichtet werden kann".[68]

Der Leitfaden, den ich für die Experten benutzt habe, enthielt neben den allgemeinen Fragen, die „die Person mit ihren Orientierungen und Einstellungen im Kontext des individuellen oder kollektiven Lebenszusammenhangs"[69] betrafen und die an alle Gemeindemitglieder gerichtet waren, auch Befragungen zu bestimmten Aspekten, von denen ich annehmen durfte, dass sie durch den Funktionsträger gezielt beantwortet werden konnten. Der Leitfaden für Gemeindeleiter hatte daher einen gemischten Charakter. Im Unterkapitel 3.2 werden die beiden Leitfäden, d. h. jene für Gemeindemitglieder und jene für Rabbis und Gemeindeleiter wiedergegeben, so dass die Unterschiede gesehen werden können.

Nicht nur der Leitfaden, sondern auch die Form der Auswertung ist im Falle der Expertenbefragung verschieden. Wenn man bei den üblichen Fragen einfach die subjektive Sicht der Interviewpartner eruieren will und man sich dazu komplexer Interpretationstechniken bedienen muss, sind Informationen aus Expertenfragen methodisch anders zu gewinnen und zu bewerten.[70] Es geht dabei v. a. um „Analyse und Vergleich der Inhalte des Expertenwissens".[71] Der Vergleich wird mit Informationen von anderen Experten, aber auch mit dem schriftlichen Material geführt. Alles zielt darauf hin, die Situation möglichst wirklichkeitstreu wiederzugeben. Das darf allerdings nicht den Eindruck entstehen lassen, dass es sich im Falle des Experteninterviews nicht auch um subjektive Sichtweisen handelt. Es handelt sich genauso um Interpretationen der Wirklichkeit, die mit Methoden der qualitativen Sozialforschung gewonnen und anschließend entsprechend interpretiert werden. So sehen es die meisten Sozialforscher und v. a. die Haupttheoretiker des Experteninterviews, Meuser und Nagel: sie verorten „das offene, leitfadenorientierte ExpertInneninterview innerhalb der interpretativen Sozialforschung – wenn auch an ihrem Rande".[72] Es gibt allerdings auch die entgegengesetzte Meinung, die das Experteninter-

67 Meuser / Nagel, 1991, 446.
68 Ebd., 445.
69 Ebd., 442.
70 Mehr dazu im Unterkapitel 3.2.4.
71 Flick, 2002, 141.
72 Meuser / Nagel, 1991, 453.

view der quantitativen Forschung zuordnet.[73] Die Art, wie ich das Experteninterview anwende und auswerte, entspricht der ersten Position.

Weitere Änderungen des Standardmodells des problemzentrierten Interviews betrafen die Heranziehung der zur Verfügung stehenden Instrumente und die Nutzung der Kommunikationsstrategien. So z. B. sieht Witzel vor, dass die Ermittlung von Sozialdaten durch einen Kurzfragebogen erfolgen sollte, welcher entweder am Anfang oder am Ende eingesetzt werden sollte. Ich empfand aber, dass eine solche Technik, wenn am Anfang eingesetzt, das Gesprächsklima stören würde, weil es der Situation und dem Gespräch einen künstlichen Charakter verleihen würde. Am Ende des Gespräch war die Einsetzung gleichfalls problematisch: oft hatte mir mein Interviewpartner ein gewisses Zeitfenster eingeräumt, so dass er am Ende der Zeit noch schnell seine Ausführungen zu Ende bringen wollte. Ich empfand am Ende des Gesprächs das Bedürfnis, mich zu bedanken und hervorzuheben, dass mir die gewonnenen Einsichten sehr wertvoll sind. Auch hier fand ich, dass die Einführung des Fragebogens den normalen Interviewablauf stören würde. Als viel bequemer für mich sowie für meinen Gesprächspartner empfand ich es, wenn ich am Anfang kurz mich als Person vorstellte und meine Forschungsinteressen darlegte und dann i. d. R. in der ersten Frage einiges zu seiner Person erfahren wollte. Manchmal war die Reihenfolge der Fragen etwas umgestellt, wenn der Interviewte plötzlich zum Thema zu reden begann, doch jedes Mal kamen wir dazu, dass der Interviewte etwas über sich selbst sagte, so dass ich durch weitere Sondierungen die Sozialdaten gewinnen konnte.

Diese Ausführungen lassen schon erkennen, dass ich meine Interviews nicht mit einer allgemeinen Einleitungsfrage startete, die sich als Ziel setzte, den Interviewten frei über das Thema sprechen zu lassen. Ich ermutigte die Narration überall dort, wo sie sich ergab, und habe fast in jedem aufgenommenen Interview lange, aufschlussreiche Narrationsteile. Jedoch war mir wichtig, etwas methodischer umzugehen. Ich hatte stets den Leitfaden vor Augen und begann einfach von Anfang an überall dort nachzufragen, wo der Interviewpartner nicht schon während der Vorstellungsphase vor dem eigentlichen Interviewbeginn mit seinen Erzählungen und Ausführungen darauf zu sprechen kam. In den zuletzt genannten Fällen ließ ich die Interviewpartner reden, verfolgte in meinem Kopf, welche Fragen sie schon mit ihrem Erzählfluss abgedeckt hatten und fuhr dann fort mit spezifischen Sondierungen, ad-hoc-Fragen oder mit weiteren Fragen aus meiner Liste, die sich in diesem Zusammenhang als geeignet erwiesen. Wenn der Interviewpartner nicht von sich selbst zu re-

73 Siehe dazu Monke, 2007, 5.

den begann, startete ich mit der ersten Frage aus meiner Liste, gefolgt von der zweiten, dritten usw. Irgendwann, gewöhnlich schon sehr früh war es aber unvermeidlich, dass der Gesprächspartner den ihm unbekannten Rahmen brach und durch seine Ausführungen mehr Aspekte ansprach, als ich gedacht hatte. Ab dann nahm das Interview einen freieren Verlauf, wobei ich neben der Offenheit gegenüber aller neuen Informationen, die meine Vorannahmen modifizieren konnten, auch meinen Leitfaden in meinem Gedächtnis und vor meinen Augen behielt, um im richtigen Moment mit der geeigneten Frage fortzufahren.

3.2.4 Interviewanalyse und Datengenerierung

Aufgrund der großen Menge an empirisch gesammeltem Material eignet sich die qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring[74] als Methode zur Auswertung der gewonnenen Daten. Diese Methode ist für große Materialmengen geeignet, sie setzt sich u. a. als Zwischenziel, das Material zu reduzieren.[75] Sie ist theoriegeleitet, versteht dabei Theorie „als System allgemeiner Sätze über den zu untersuchenden Gegenstand",[76] m. a. W. wird „der Stand der Forschung zum Gegenstand und vergleichbaren Gegenstandsbereichen systematisch bei allen Verfahrensentscheidungen herangezogen".[77] Sie geht davon aus, dass die Fragestellung der Analyse im vornhinein klar ist, bzw. auch die Unterfragen zumindest größtenteils bekannt sind. Demzufolge werden Kategorien „in einem Wechselverhältnis zwischen der Theorie (der Fragestellung) und dem konkreten Material entwickelt, durch Konstruktions- und Zuordnungsregeln definiert und während der Analyse überarbeitet und rücküberprüft".[78]

Dies trifft in meinem Fall zu. Ich beabsichtigte zu erfahren, wie Religion in einer Expatgemeinde gelebt und verändert wird. Dazu habe ich Fragen zur eigentlichen religiösen Praxis des Einzelnen bzw. zu dem vorhandenen jüdischen Dienstleistungsangebot, aber auch zum Verhältnis zur Gastkultur und zum Gastland, zu den Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Austausches, zur Einschätzung anderer Formen des Judentums, anderer Kulturen und Religionen und zum Verhältnis zu Israel gestellt. Um diese Fragen am besten

74 Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 6. Aufl., 1997, Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
75 Ebd., 58.
76 Ebd., 52.
77 Ebd., 45.
78 Ebd., 53.

einzubringen und zugleich Offenheit zu ermöglichen, habe ich mich des teilstrukturierten Leitfadeninterviews bedient. Die Leitfäden wurden während der Vorbereitung auf die zweite Chinareise erstellt.

Die Auswahl der Interviews, die analysiert werden sollen, erfolgte nach dem Kriterium der Relevanz hinsichtlich der gestellten Fragen, so wie es diese Auswertungsmethode verlangt. Weiterhin sieht Mayring vor, dass die Erhebungssituation dokumentiert und das zusammengetragene Material formal charakterisiert werden soll. Dies wurde ebenfalls beachtet.[79]

Die eigentliche Analyse setzt die Festlegung der „Analyseeinheiten“ voraus. Dazu gehören die „Kodiereinheit“, die „Kontexteinheit“ und die „Auswertungseinheit“. Die erste definiert was „der kleinste Materialbestandteil ist, der ausgewertet werden darf, was der minimale Textteil ist, der unter eine Kategorie fallen kann“.[80] Die zweite bestimmt die Maximalgrenzen einer Texteinheit, die als Kategorie gelten darf. Die letztere setzt fest, „welche Textteile jeweils nacheinander ausgewertet werden“.[81] Alle Analyseeinheiten können und sollen im Prozess der Analyse herangezogen werden.

Der Analysevorgang stützt sich auf drei Techniken oder drei „Grundformen des Interpretierens“.[82] Eine davon ist die Zusammenfassung, in der das Material auf einer vorab festgelegten Abstraktionsebene paraphrasiert und anschließend reduziert wird, durch Streichung bedeutungsgleicher Paraphrasen und Bündelung ähnlicher Paraphrasen mithilfe von Generalisierungen und Zusammenfassungen auf einer höheren Abstraktionsebene.[83] Die Explikation klärt Textpassagen mithilfe des Kontextes, wobei eine „enge Kontextanalyse“, die weitere Stellen aus demselben Text zur Klärung heranzieht, und eine „weite Kontextanalyse“, die den extratextuellen Kontext berücksichtigt, denkbar sind.[84] Die Strukturierung, die „wohl zentralste inhaltsanalytische Technik“[85] ordnet den Text, indem sie eine innere Struktur herausfiltert (formale Strukturierung), Material zu bestimmten Inhalten extrahiert und zusammenfasst (inhaltliche Strukturierung), einzelne markante Ausprägungen im Text typisiert und beschreibt (typisierende Strukturierung), durch Skalierung die Dimensionen des Vorhandenseins einer Kategorie einschätzt (skalierende Strukturierung).[86]

79 Ebd., 46 ff.
80 Ebd., 53.
81 Ebd., 53.
82 Ebd., 58.
83 Ebd., 59 ff.
84 Ebd., 77 ff.
85 Ebd., 82.
86 Ebd., 82 ff.

Als letztes werden die „Fragen der Geltungsbegründung gestellt und beantwortet".[87] Es geht dabei um die Reliabilität (Zuverlässigkeit) und um die Validität (Gültigkeit) der Ergebnisse.[88] In diesem Zusammenhang soll auch einiges zu den Grundkomponenten jeder Analyse gesagt werden, „die gleichzeitig der Qualitätssicherung dienen"; diese sind „der Einbezug von Vorwissen", die „Dekonstruktion zur Erzwingung expliziter Interpretationsleistungen", die „komparative Differenzierung zur konstruktiven Sinnformierung" sowie die „kommunikative Selektivität als Schlüssel zum Verstehen".[89] Vorwissen ist eine Grundbedingung, um überhaupt „irgendeinen Sinnzusammenhang erkennen zu können",[90] doch „paradoxerweise erfordert die methodische Kontrolle der Interpretation die Blockierung der fraglosen Anwendung von Wissen, um die Zuversicht in Selbstverständliches zu zerstören".[91] Durch Dekonstruktion werden die „Begrenzungen der Vorstellungswelt durchbrochen" und ein „Zwang zur Neustrukturierung von Wissen erzeugt".[92] Die komparative Differenzierung stellt eine Möglichkeit dar, „die dekonstruierten Materialteile (re-)konstruktiv wieder aufzubauen, wobei die Entfaltung und der Vergleich von Alternativen entscheidende Analyseschritte bilden".[93] Die kommunikative Selektivität bedeutet, dass der Text nicht bloß „rezipiert" wird, sondern dass sich die Interpreten vielfältig mit ihm auseinander setzen und somit „eine selektive Anschlussfähigkeit" erzeugen, „die eine Mitteilung als Information verstehbar macht und eine kommunikativ produzierte Wirklichkeitskonstruktion ermöglicht".[94]

Die qualitative Inhaltsanalyse verbindet deduktive und induktive Vorgehensweisen. Das Herantragen von Kategorien an das Material ist eine deduktive Phase. Die Zusammenfassung ist eine induktive Form der Kategorienbildung. Die Strukturierung hingegen arbeitet v. a. theoriegeleitet, also deduktiv. Nach etwa 10–50 % Durcharbeitung des Materials soll eine Revision der Kategorien erfolgen, dann ist wiederum eine induktive Phase dran, in der die Kategorien direkt aus dem Material abgeleitet werden; diese Vorgehensweise wird von Mayring als „sehr fruchtbar" bezeichnet.[95] Wie es die Theorie des problem-

87 Flick, 2002, 280.
88 Mayring, 1997, 109 ff.
89 Ulrike Froschauer / Manfred Lueger, *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*, 2003, Wien: Facultas, 84 ff. Siehe dazu auch Lueger, 2000, 75 ff.
90 Froschauer / Lueger, 2003, 84 f.
91 Ebd., 85.
92 Ebd., 86.
93 Ebd., 87.
94 Ebd., 88.
95 Mayring, 1997, 75 f.

zentrierten Interviews erfordert, verläuft die Auswertung in einem induktiv-deduktiven Wechselspiel.[96] Das systematische, regelgeleitete Vorgehen und die Theoriegeleitetheit waren für meine Arbeitsabsicht Vorteile dieser Methode gegenüber stärker induktiven oder fallbezogenen Interpretationsverfahren, wie es z. B. die Grounded Theory ist.[97]

Die Theoriegeleitetheit und der stärker deduktive Charakter der qualitativen Inhaltsanalyse wurden ihr auch zur Kritik. Michael Meuser kritisiert, dass die qualitative Inhaltsanalyse nicht wirklich qualitativ arbeitet, sondern deduktiv-nomologisch, so wie auch alle anderen Arten von Inhaltsanalyse.[98] Sie sei „mehr theoriegeleitet als theoriegenerierend"[99] und verfehle dabei ihr Ziel, interpretativ-rekonstruierend „den Sinn des sozialen Handels, wie er von den Handelnden selbst konstituiert wird", herauszufiltern.[100]

Meuser erweist sich dabei aber als einer der schärfsten Kritiker der qualitativen Inhaltsanalyse. Andere Forscher wie z. B. Hildegard Wenzler-Cremer räumen der Methode ein, dass sie ihrem deklariert qualitativen Charakter entspricht, „wenn bei diesem Verfahren dem vertieften Verstehen kommunikativer Prozesse mehr Rechnung getragen wird und grobe Kategorien als Suchheuristiken verwendet werden, anhand derer das Material in einem zweiten Durchgang nochmals geprüft wird und weitere Kategorien entwickelt werden".[101] Die meisten Anwender der Methode würden diesen Schritt überspringen, so Wenzler-Cremer, und sie daher auf ein stark deduktives Verfahren reduzieren.[102] Dies entspricht aber nicht den Prinzipien der qualitativen Inhaltsanalyse, sondern ist eine verkürzte und unsachgemäße Anwendung der Methode. Gegenüber dem Vorwurf, dass Vorwissen an den Text herangetragen wird und somit „das Prinzip der Offenheit und die Priorität der Relevanzsetzungen der

96 Witzel, 1985, 242 ff; Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.
97 Zur Grounded Theory siehe Barney G. Glaser / Anselm L. Strauss, *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, aus dem Amerikanischen von Axel T. Paul und Stefan Kaufmann, 1998, Bern: Hans Huber; oder Anselm L. Strauss, *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*, aus dem Amerikanischen von Astrid Hildenbrand, 2. Aufl., 1998, München: Wilhelm Fink.
98 Siehe Michael Meuser, art. *Inhaltsanalyse*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003a, Opladen: Leske + Budrich, 89 ff.
99 Ebd., 90.
100 Mehr dazu in Michael Meuser, 2003b, 93.
101 Hildegard Wenzler-Cremer, *Einschätzung der qualitativen Inhaltsanalyse als Auswertungsmethode*, 2007, auf: https://www.ph-freiburg.de/quasus/einstiegstexte/datenauswertung/qual-inhaltsanalyse/einschaetzung-der-qualitativen-inhaltsanalyse.html, zuletzt gesehen am 29. 01. 2015.
102 Ebd.

Untersuchten“ nicht wirklich gegeben seien, bemerkt die zitierte Autorin, „dass auch die sinnrekonstruktiv vorgehenden Forscher bei ihren Interpretationen ebenfalls auf Vorwissen zurückgreifen“.[103] Der Einbezug von Vorwissen in der Interpretation gilt gleichzeitig als nicht zu beseitigende Bedingung der Forschung und als eine Grundlage der Qualitätssicherung, soll aber durch weitere Mittel der Qualitätssicherung ergänzt und relativiert werden, wie schon in diesem Unterkapitel gezeigt.[104] Auch Uwe Flick ist milder in der Bewertung der qualitativen Inhaltsanalyse. In seinem Handbuch stellt er sie vor und erwähnt, wie auch bei jeder anderen Methode, deren Grenzen; eine davon wäre, dass „die schnelle Kategorisierung mit von außen herangetragenen, theoretisch begründeten Kategorien [...] möglicherweise den Blick eher auf den Inhalt des Textes [lenken würde], als dass sie den Text und seine (Un-)Tiefen auszuloten erleichtert“.[105] Die Kritik weist darauf hin, dass die Methode unter aktiver Berücksichtigung der Prinzipien der qualitativen Sozialforschung angewendet werden soll, denn sonst kann die unsachgemäße Anwendung die Ziele einer sinnrekonstruierenden Forschung verfehlen. Die qualitative Inhaltsanalyse aber bleibt der Kritik zum Trotz im Kanon der gültigen und anwendbaren Methoden der qualitativen Sozialforschung enthalten.

Ich empfand, dass die Methode ein zielführendes Mittel ist, welches meinen Absichten und meinen Arbeitsgegebenheiten entspricht. Die Methode eignet sich für die große Materialmenge, die mir zur Verfügung stand, sowie hinsichtlich der Voraussetzungen meiner Arbeit. Wie schon erwähnt, verlangt die Theorie des problemzentrierten Interviews nach einer Auswertungsmethode, bei der sich die deduktiven und die induktiven Phasen einander abwechseln.[106] Ich bewahrte die Sorgfalt dafür, dass ich den induktiven Schritten genauso Rechnung tragen musste wie den deduktiven, v. a. dafür, dass ich in einem zweiten Gang aus dem Text weitere Kategorien entwickeln sollte. Die Festlegung der Analyseeinheiten nach vorgegebenen Kategorien, die in einem weiteren Schritt modifiziert und ergänzt werden, ermöglichte mir, das vorab bestimmte Ziel zu verfolgen und zugleich die Offenheit für neue Einsichten zu bewahren. Die vorgeschlagenen Techniken habe ich selektiv angewendet, entsprechend den Erfordernissen des Textes. Die Ergebnisse sind einleuchtend für das Verständnis religiöser Transformationen in Expatriatekontexten, wobei die subjektiven Sichtweisen Einzelner genauso berücksichtigt werden wie die intersubjektiv überprüfbaren Daten, die aus den Fragen an die Experten gewonnen wurden.

103 Ebd.
104 Froschauer / Lueger, 2003, 84 ff.
105 Flick, 2002, 283.
106 Witzel, 1985, 242 ff; Witzel, 2000, ohne Seitenangabe.

In Kürze soll hier auch noch einiges zur Auswertung der Expertenfragen gesagt werden. Dazu gibt es eigene Techniken, die in den Studien zu den Experteninterviews beschrieben werden. So z. B. zielt das Hauptstudium zum Thema Experteninterviews, jenes von Meuser und Nagel (1991) darauf hin, eine angemessene Interpretationsmethode vorzuschlagen und durchzusetzen.[107] Zu den Auswertungsschritten gehören die themenorientierte Transkription, die Paraphrasierung, die thematische Übersicht, der thematische Vergleich zwischen den Interviews, die Konzeptualisierung und Begriffsbildung und die Einbindung in theoretische Diskurse.[108] Im Falle der Untersuchung von Kontextwissen ist das Ziel „die Generierung bereichspezifischer und objekttheoretischer Aussagen",[109] die Sammlung von „Wissensbeständen im Sinne von Erfahrungsregeln, die das Funktionieren von sozialen Systemen bestimmen".[110] Das gewonnene „empirische Wissen" darf schließlich in Form einer „dichten Beschreibung" wiedergegeben werden.[111]

3.3 Zu den Werkzeugen und dem Material der vorliegenden Untersuchung

3.3.1 Die angewendeten Leitfäden

Die verwendeten Leitfäden wurden vor der zweiten Chinareise erstellt. Sie sollten als Orientierung für die Diskussion mit den Gesprächspartnern dienen. Sie bringen in den Fragen alle Themen zusammen, die ich nach der Lektüre der vorbereitenden Literatur und aufgrund der Erfahrung aus meiner ersten Chinareise als relevant für meine Fragestellung betrachtete. In der Praxis habe ich die Interviewpartner ermutigt, frei zu sprechen, solange sie selbst etwas zu sagen hatten. So geschah es, dass sie bei einer Frage vielleicht in ihrer Antwort schon mehrere Themenfelder abdeckten. Wir gingen also die Leitfäden nicht Frage für Frage durch, sondern sie dienten mir nur als Orientierung. Die meisten Gesprächspartner hatten genug Geduld, so dass ich nach dem Ende ihrer jeweiligen Ausführungen mit einer der übrig gebliebenen Fragen fortfahren konnte. Jedoch geschah es auch, dass ich mit manchen Partnern nicht alle Fragen durchgegangen bin, sei es, weil sie auf einige Fragen sehr spezialisiert

107 Meuser / Nagel, 1991, 441.
108 Monke, 2007, 5. Siehe dazu ausführlicher in Meuser / Nagel, 1991, 451 ff.
109 Meuser / Nagel, 1991, 466.
110 Ebd., 466.
111 Ebd., 455.

antworteten, andere jedoch für sie nicht zutrafen; sei es, dass sie dafür nicht ausreichend Zeit hatten.

Hier die Leitfäden, die ich für Gemeindeleiter bzw. für einfache Gemeindemitglieder oder Dienstleistungsempfänger erstellt habe:

Leitfaden für Rabbis und Gemeindeleiter:

1. Let's start with a short personal description: you are … (Einsammlung aller für die Einordnung der Person relevanten Daten: Name, Alter, Geschlecht, Beruf / Stellung in der Gemeinde).
   Where do you come from? What brought you to China / HK? How long have you been here? Have you learned to speak Chinese?
2. Would you mind talking a little bit about your educational and your religious background? Which influences shaped your views and thinking?
3. What determined you to come to China / HK? What is your role here and now? How long do you plan to stay? What do you aim to achieve?
4. How would you describe your first contact with the Chinese culture and realities? How did your perception of China / HK change in time?
5. How are you perceived by the Chinese?
6. Can you please give us a short insight into the history of your community? When was it founded? Who initiated the process? How did it develop in time?
7. What is the present situation of your community? What activities and services do you offer? Do you have a publication of the community?
8. How many members do you have? Do you count women and children, too? How many active members do you have? Are there tensions inside the group?
9. Where do the people in your congregation come from? How many of them are Israelis and how many come from other parts of the world? Do you have permanent residents, too? How many are they?
10. Are Chinese people allowed to take part in your services, if they want to? What happens in the case of mixed marriages? Is the Chinese partner allowed to join the community? Do you have Chinese members who converted to Judaism?
11. How big is the Jewish population of the city? Do they all form one community or is every congregation a separate community?
12. Who is taking the decisions in your community? Is there a leading board or an executive committee?
13. Who is sustaining the community, both in material and spiritual terms? (For Chabad:) Are you dependent on Chabad Hong Kong? (For the others:) Are you affiliated to a worldwide Jewish movement? Where do you receive spiritual strengthening from?
14. Judaism is a non-recognized religion in China. What is your relation with the Chinese authorities? Do you have a (written) agreement with them for the activities you perform here? What are you allowed to do in China as a non-recognized religion and what not? Can you understand the reasons of the Chinese authorities?
15. I am aware of the fact that you are here only for the benefit of the Jews who reside or travel through this city. You do not want to make mission or to convert others to Judaism. Anyway, you do not live in a vacuum: you meet Chinese and interact with them in your everyday life. You even have Chinese employees. Did they learn something from you? Do you learn something from them? Do you think you influence each other in some ways? Do you think a kind of intercultural exchange happens by

the very fact that you live here, next to them? To what extent can we speak about an intercultural communication?

16. Do you have contact to Chinese scholars who do research on topics related to Jews, Judaism, Jewish culture or Israeli studies? Do they take account of your existence here? Do they visit you? Do they ask you as an insider and as an expert about Judaism and Jewish culture, or do they learn about the topic only from books? Do they bring their students on visits, to experience a real Jewish community, or do they avoid such contacts?
17. What do you think about other forms of Judaism? Can you work together with them? Is there any cooperation on the local level?
18. What do you think about other cultures and religions? Can you learn something from them? Can they enrich you? Can you imagine taking part in interfaith communication or dialogue?
19. Can you as a leader of a religious community advance the relations between China and Israel or between China and the West? Do you see it as your task to support Israel?
20. What is, in your opinion, the future of the Jewish communities in China?
21. Is there anything you would like to add?

Leitfaden für Gemeindemitglieder oder Empfänger des Dienstleistungsangebotes:
Die Fragen 1–5 sind dieselben wie jene für Gemeindeleiter. Siehe dazu den Leitfaden oben.

6. You live in an important Chinese city / in HK, you interact with Chinese in your everyday life, you have Chinese colleagues or Chinese employees. Do you think that a kind of intercultural exchange happens by the very fact that you live here? To what extent can we speak about an intercultural communication?
7. What do you think are the benefits and what are the limitations caused by the fact that you have the status of a foreigner in China / HK?
8. What does China / HK mean for you? What is, in your opinion, the future of China / HK? Do you have fears, or do you look forward with confidence?
9. Let’s come back to your Jewishness. What does being a Jew mean for you? Is it primarily an ethnic, a cultural or a religious affiliation?
10. How do you live your religious life here? Is it possible for you to follow the most important mitzvot?
11. Which community /congregation do you belong to? In which ways are you involved? What does the community mean for you?
12. What do you think about other forms of Judaism? Can you imagine attending the services of another Jewish community?
13. What do you think about other cultures and religions? Can you learn something from them? Can they enrich you? Do you think you can borrow elements from them and still remain a Jew?
14. What is, in your opinion, the future of the Jewish communities in China?
15. Is there anything you would like to add?

3.3.2 Übersicht über die Interviewpartner

In tabellarischer Form soll im Folgenden eine Übersicht über die Interviewpartner, deren Interviews vollständig transkribiert und aufgewertet wurden, darge-

boten werden. Zunächst soll aber einiges zu den Maßnahmen präzisiert werden, die zum Schutz der Befragten getroffen wurden.

Schon im Vorfeld der Interviews habe ich den Befragten versichert, dass ich ihre Identität nicht preisgeben werde. Eine Ausnahme sind allerdings die Rabbiner: in ihrem Fall ist es jedoch nicht möglich, sie auf diese Art zu schützen, denn wer im Jahr 2011 Rabbiner einer bestimmten Kongregation war, lässt sich sehr leicht herausfinden. Der Schutz ihrer Identität ist auch nicht erforderlich, da diese es akzeptiert haben, in ihrer Funktion mit mir zu sprechen. Bei den anderen habe ich durch Namensänderung, ungefähre Altersangabe und Beschränkung der preisgegebenen Informationen zur Person auf ein Minimum versucht, sie nicht so leicht erkennbar zu machen. Nur jene Daten wurden festgehalten, die für die Auswertung der Interviews relevant erscheinen: Ursprungsland, Dauer des Aufenthaltes in China oder Hong Kong, Kongregationszugehörigkeit, Stellung innerhalb der Gemeinde. Mit diesen Informationen kann es jedoch noch möglich sein, dass sie innerhalb der eigenen Gruppe erkannt werden, da es sich um eine zahlenmäßig kleine Kommunität handelt, wo die Mitglieder umeinander wissen. Doch diese Daten schienen mir für die Auswertung ihrer Aussagen unbedingt erforderlich, andererseits aber auch unproblematisch, da sie für eine Identifikation des Befragten durch Außenstehende nicht ausreichen.

Die nachfolgende Tabelle soll einige Informationen über die Interviewpartner wiedergeben: den modifizierten Namen, das Alter, das Ursprungsland als Aussage über ihren kulturellen Hintergrund, die Länge ihres Aufenthaltes in China oder in Hong Kong zum Zeitpunkt des Interviews, die Gemeinde oder Kongregation, die sie i. d. R. besuchen und wo sie sich als zugehörig betrachten, deren Stellung in der Gemeinde sowie das Datum und den Ort des Interviews. Bei der Stellung in der Gemeinde gibt es verschiedene Einträge: es geht in erster Linie darum, festzuhalten, wer ein Rabbi oder Gemeindeleiter ist und wer ein einfacher Nutzer des Dienstleistungsangebotes oder ein „Laie“. Über diese Unterscheidung hinaus gibt es aber mehrere Prägungen der Nicht-Rabbis oder Nicht-Leiter: sie können Gründungsmitglieder der Gemeinde sein, Mitglieder in deren Verwaltungsgremien, weitere Funktionsträger wie z. B. Lehrer, Kazans (Sänger) oder Helfer, oder aber Mitglieder in verschiedenen jüdischen Paralleleinrichtungen, wie z. B. in der Jewish Women Association. Es soll schließlich noch darauf hingewiesen werden, dass in den Chabad-Kongregationen keine formelle Mitgliedschaft besteht, und auch nicht so eine große Vielfalt von Funktionen für Laien, so dass ich die dort befragten Interviewpartner einfach als Teilnehmer (am Gottesdienst) bezeichnet habe, im Unterschied zu den anderen Synagogen, deren Laien als Mitglieder registriert und betrachtet werden.

Name	Alter	Aufenthalts-ort	Ursprungs-land	Dauer des Aufenthaltes in China / HK	Gemeinde/ Kongregation	Stellung in der Gemeinde	Datum und Ort des Interviews
Abel	40	Beijing	Israel	14 J.	Chabad BJ	Teilnehmer	23. 10. 11, Restaurant
Becky	23	Beijing	US	2 M.	Chabad BJ	Teilnehmerin	24. 10. 11, Café
Nathanael	25	Beijing	Israel	10 M.	Chabad Downtown	Teilnehmer	24. 10. 11, Restaurant
R. Shimon Freundlich	40	Beijing	US	10 J.	Chabad BJ	Rabbiner, Leiter des Chabad Beijing	25. 10. 11, sein Büro
John	25	Beijing	US	8 M.	Kehillat BJ	Teilnehmer	25. 10. 11, Restaurant
Kate	45	Beijing	US	22 J.	Kehillat BJ	Gründungsmitglied, permanenter Board Member	25. 10. 11, in zwei Cafés, dann in ihrem Auto
Daniel	25	Shanghai	Deutschland	4 J.	Chabad Hongqiao	Teilnehmer	30. 10. 11, Restaurant
R. Shalom Greenberg	40	Shanghai	Israel	13 J.	Chabad Hongqiao	Rabbiner, Leiter des Chabad Shanghai	1. 11. 11, sein Büro
R. Shlomo Aouizerat	28	Shanghai	Frankreich	6 M.	Chabad Downtown	Rabbiner in Chabad Downtown	1. 11. 11, koscheres Restaurant Chabad Hongqiao
R. David Bitton	25	Shanghai	Israel	2 M.	Sephardische Synagoge in Shanghai	Rabbiner der sephardischen Synagoge in Shanghai	1. 11. 11, am Telefon
George	45	Shanghai	US	5 J.	Chabad Hongqiao	Teilnehmer	2. 11. 11, koscheres Restaurant Chabad Hongqiao
Edward	45	Shanghai	Israel	13 J.	Kehilat Shanghai	Gründungsmitglied	2. 11. 11, am Telefon

R. Stanton Zamek	40	Hongkong	US	3 J.	UJC HK	Rabbiner der UJC HK	10. 11. 11, sein Büro
William	60	Hongkong	US	33 J.	UJC HK	Gründungsmitglied UJC	14. 11. 11, Restaurant
Paul	60	Hongkong	US	31 J.	UJC HK	Mitglied UJC	14. 11. 11, Café
R. Asher Oser	40	Hongkong	Australia	2 M.	Ohel Leah	Rabbiner von Ohel Leah	15. 11. 11, sein Büro
Fernando	30	Hongkong	Argentinien	15 M.	UJC HK	Chazzan von UJC	15. 11. 11, koscheres Restaurant im JCC
Meir	25	Hongkong	Israel	8 J.	Kehilat Zion	Gemeindesprecher	16. 11. 11, Synagoge Kehilat Zion
Gil, Levi	22, 27	Hongkong	US, Israel	2 M.; 4,5 M.	Chabad HK	Mitarbeiter, Partner	16. 11. 11, Chabad-Haus
Abraham	80	Hongkong	US	42 J.	UJC HK	Gründungsmitglied UJC	16. 11. 11, sein Büro
Hillel	25	Hongkong	Israel	5 M.	Shuva Israel	Lehrer	17. 11. 11, Lehrsaal im Shuva Israel
Charles	57	Hongkong	Japan	56 J.	Ohel Leah	Trustee	17. 11. 11, sein Büro
Philip	82	Hongkong	Südafrika	48 J.	Ohel Leah	Ehemaliger Gemeindeleiter	18. 11. 11, Restaurant
Deborah, Elisa	40, 30	Hongkong	Israel, Brasilien	5 J.; 2,5 J.	Besucht mehrere Synagogen, UJC HK	Mitglieder der Jewish Women Association	18. 11. 11, Zuhause bei Deborah

4 Die heutige Präsenz des Judentums auf chinesischem Gebiet

4.1 Jüdische Gemeinden auf dem chinesischen Festland

4.1.1 Historische Darstellung der Entstehung der Gemeinden und Kongregationen

Die Anfänge der jüdischen Präsenz in China sind nicht genau datierbar, jedenfalls sind Juden schon während der Song-Dynastie (960–1279) auf chinesischem Boden zu finden.[1] Ein Dokument des chinesischen Kaisers erlaubte ihnen die Existenz und die Ausübung ihrer eigenen Religion. Bis ins 19. Jahrhundert war diese Gruppe klar erkennbar in Kaifeng, wo es auch eine Synagoge gab.[2] Nachkommen der Kaifeng-Juden bestehen noch heute auf ihrer jüdischen Identität, obwohl sie sich im Zuge eines jahrhundertelangen Prozesses mehr und mehr sinisierten.[3] Heute werden sie weder in China als eigene Minderheit anerkannt, noch gewährt ihnen Israel ohne weiteres das Aliya-Recht, es sei denn, sie durchlaufen einen Konversionsprozess zum Judentum.[4]

Seit dem 19. Jh. sind Gruppen von Juden in verschiedenen Etappen nach China eingewandert. Zu den Gründen für diese Immigration zählten die Verschlechterung ihrer Lebensbedingungen im Herkunftsland wie auch die neuen Handelsmöglichkeiten, die sich in China eröffneten. Die ersten davon waren die sephardischen Baghdadi-Juden,[5] die sich im Zuge des Opiumhandels Mitte des 19. Jahrhunderts in Shanghai und Hong Kong ansiedelten.[6] Bereits 1845

---

1 Mehr dazu in Pan Guang, *Jews in China*, ins Englische übersetzt von Deng Xinyu und Liu Chen, ohne Jahresangabe, New York: Assouline, 13.

2 Pan Guang, ohne Jahresangabe, 14.

3 Siehe dazu Donald Daniel Leslie, *Integration, Assimilation and Survival of Minorities in China: The Case of the Kaifeng Jews*, in Roman Malek (Hg.), From Kaifeng ... to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 45–76, sowie einige weitere Beiträge in demselben Sammelband.

4 Mehr dazu in Noam Urbach, *Jews of Kaifeng, China*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1160–1167.

5 Die hier angekommenen Baghdadi-Juden bestanden darauf, sephardische Juden genannt zu werden, und wählten für ihre Gemeinde den Namen „die sephardische jüdische Gemeinde in Shanghai". Zur Identität und zur Geschichte dieser Gruppe siehe Maisie Meyer, *The Sephardi Jewish Community of Shanghai and the Question of Identity*, in Roman Malek (Hg.), From Kaifeng ... to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 345–373.

6 Pan Guang, ohne Jahresangabe, 21.

https://doi.org/10.1515/9783110604955-004

erreichten sie Shanghai, wo David Sassoon und sein Sohn Elias die erste Niederlassung des Familienunternehmens auf chinesischem Gebiet gründeten.[7]

Später ab dem Ende des 19. Jahrhunderts kamen russische Aschkenazi-Juden in die Mandschurei, somit entstand in Harbin die erste aschkenasische Gemeinde in China.[8] Manche dieser russischen Juden drangen weiter südlich, und stärkten die aschkenasischen Zentren jüdischen Lebens in Tianjin und Qingdao, oder sie wurden Mitglieder der sephardischen Gemeinden in Shanghai[9] oder Hong Kong und prägten diese durch die eigene Tradition.[10]

Eine viel stärkere aschkenasische Prägung erfuhr jedoch die Gemeinde in Shanghai während des 2. Weltkriegs, als Tausende Nazi-Flüchtlinge die Stadt erreichten und von der dortigen Gemeinde aufgenommen wurden.[11] Die chinesischen Judentumsexperten werden nicht müde, die Rolle der Stadt als Rettungshafen für bedrohte Juden und Ort der Toleranz hervorzuheben, in einer Zeit, in der die westlichen Länder auf grausame Weise von den Prinzipien der Humanität abgewichen sind: „Just like 'Schindler', 'Wallenberg' and 'Sugihara', 'Shanghai' has now become a synonym of 'rescue' and 'haven' in the annals of the Holocaust“.[12]

Nach dem Ende des 2. Weltkriegs und nachdem China sich als kommunistisches Land profilierte, fanden die jüdischen Gemeinden auf dem chinesischen Festland ein Ende durch die massive Auswanderung der dort ansässigen Juden. Spätestens mit dem Beginn der Kulturrevolution (1966–1976) verließen die letzten Juden die VR China.[13] Nur die Gemeinde in Hong Kong blieb bestehen und schaut heute auf eine über 150-jährige Tradition zurück.

Das Jahr 1844 markiert demnach die Anfänge des modernen Judentums auf dem chinesischen Gebiet. Zum modernen Judentum zählen also alle drei

---

7 Meyer, 2000, 350.

8 Die ersten jüdischen Siedler in Harbin werden im Jahr 1899 gekennzeichnet; 1931 zählt die jüdische Bevölkerung der Stadt 13000 Leute. Siehe dazu Jonathan Goldstein, *Jews in Harbin*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1182–1185.

9 Schon im Jahr 1887 gibt es russische Juden, die In Shanghai sesshaft werden. Zur Geschichte der russischen Juden in Shanghai siehe Rena Kranso, *History of the Russian Jews in Shanghai*, in Roman Malek (Hg.), From Kaifeng … to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 331–343.

10 Pan Guang, ohne Jahresangabe, 31.

11 Siehe http://www.chinajewish.org/SJC/Jhistory.htm, gesehen am 29.10.2013, oder Pan Guang, ohne Jahresangabe, 47 f.

12 Pan Guang, *Shanghai in the Annals of Jewish Diaspora*, in Roman Malek (Hg.), From Kaifeng … to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 444.

13 Pan Guang, ohne Jahresangabe, 31; Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, 2012 (2007), 106.

Wellen der jüdischen Immigration nach China. Diese Juden galten als Ausländer, sie sinisierten sich nicht und wurden nie Teil der chinesischen Bevölkerung. Das Bewusstsein der eigenen Identität und die internationalen Vernetzungen, die sie über die ganze Zeit aufrechterhielten, erlaubten ihnen, China zu verlassen, sobald die politische und wirtschaftliche Lage nicht mehr günstig war.

Nach dem Ende der Kulturrevolution kamen erneut Juden nach China, um von den Möglichkeiten des neu geöffneten Wirtschaftsraumes zu profitieren. Neue Zentren jüdischen Lebens entstanden in den Großstädten. Diese Juden werden als „neue Wellen“ angesehen, die nicht in Kontinuität zu den früheren stehen. Erst in den letzten Jahren haben chinesische Experten damit begonnen, auch diese jüdische Präsenz unter Benutzung des Begriffes „Wellen“ zu thematisieren.[14] Jedenfalls zählen die neuen jüdischen Gemeinden in der VR China eine Bevölkerung von einigen Tausenden Juden, die sich in der Regel nicht auf Dauer, sondern nur für eine gewisse Zeit in China niederließen.

Bald nach ihrer Ankunft in China wurde auch das Bedürfnis nach dem religiösen Ausdruck jüdischen Lebens spürbar, und die für längere oder kürzere Zeit hier ansässigen Juden bildeten Kongregationen. Die erste davon war die progressive Gruppe Kehillat Beijing, die schon 1979 ihren Anfang nahm.[15] Diesem Bedürfnis nach religiöser Organisation kam die Chabad-Bewegung entgegen, die durch den Einsatz ihrer Shluchim und Shluchas bald danach die Szene dominierte. Durch die Chabad-Bewegung wurden wieder Rabbiner in China ansässig, doch sind diese Chabad-Rabbis inzwischen nicht mehr die einzigen dauerhaft auf dem Festland lebenden Rabbiner nach der Öffnung Chinas in den 1970er Jahren. Die folgenden Unterkapitel werden Näheres zur Entstehung und Entwicklung der Gemeinden und Kongregationen auf dem chinesischen Festland sagen. Es soll mit Beijing begonnen werden, weil es hier die erste organisierte Form jüdischen Lebens gibt nach der Unterbrechung, die durch die Kulturrevolution eingetreten ist.

4.1.1.1 Beijing

In Beijing wurde nie eine jüdische Gemeinde registriert, bis sich Ende der 1970er Jahre die ersten Juden hier niederließen. Es gibt keine historischen Aufzeichnungen über eine frühere Gemeinde und keine Erinnerungen daran. Es scheint, dass sich in früheren Zeiten hier nur vereinzelt Juden niedergelassen

---

14 Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, *Neue Wellen jüdischer Migration nach China seit der politischen Reform und Öffnung*, verfasst am 20. Juni 2007, ins Deutsche übersetzt von Franz Günther Gessinger, in: China heute, XXXI, 2012/2 (174), 105–110.

15 http://www.sinogogue.org/about/history/, gesehen am 25.10.2013.

hatten, ohne jedoch eine organisierte Form jüdischen Lebens zu gründen. Eine gewisse Spurenforschung wurde von Kate, der Gründerin des Kehillat Beijing durchgeführt. Sie berichtet darüber:

K: But the community … See, we started our community when I first came here in 1979; obviously there was no Jewish community. And as far as I know, there was no real Jewish community ever in Beijing. There was in Tianjin, Harbin, Hong Kong, Shanghai and maybe even in Qingdao, but not in Beijing. I … It's hard to believe, but in fact we find no chase of a Jewish community here. There's … a friend, ah, somebody I met actually at one of Xu Xin's conferences, lived in Beijing in the 50's and 60's, she grew up here and she's Jewish; […] but even when I asked her she said: no, you know, I didn't really know a Jewish community here while she was growing up, but I think her parents were academics. So when we got here, the American … there was mostly American Jews, then maybe some Europeans …[16]

Kehillat Beijing stellt somit die allererste Form jüdischen gemeinschaftlichen Lebens in der Hauptstadt Chinas dar. Die Anfänge sind laut Kate darauf zurückzuführen, dass sich die Juden, die ab den späten 1970er Jahren in die Stadt kamen, nach etwas Vertrautem und nach Gemeinschaft sehnten. In ihrer Erzählung mischen sich sowohl Bilder der Epoche als auch menschliche Empfindungen, so dass man das Flair der Zeit spürt und sich die eigenartige Situation nach der Kulturrevolution fast live vorstellen kann:

A: So, you have been the first to come …

K: Yeah, well, there were few of us and they were all people like me, they were Chinese histories majors who came here and either as diplomats, journalists or business people. But most were very young people because, you know, it's an adventure and maybe people didn't study Chinese so much before the mid 70's. […] And so when I got here, you know, somehow, you know, we were very segregated. All of the foreigners lived either in the Beijing Hotel or the Friendship Hotel, or the …, another one called the Champion Hotel, but it was basically like dormitories for foreigners and you couldn't live in a house. So in the day maybe you're out doing whatever you did but in the night people would socialize together, the expatriates, so you tend to …

A: So how many were the people there?

K: I don't know, maybe 150 of us living in the Beijing Hotel, 100 people, 150 … But it was … it was journalists, diplomats and businesspeople all living together. And then there were some students in the universities just starting to be students here. So when I was an undergraduate, I would have very much like to come to study it but it was impossible for Americans to … So I had to go to Taiwan.

A: This was during the Cultural Revolution …

K: Yeah, yeah, in 1976 at the very end of the Cultural Revolution. So, I was in Taiwan and it's very funny because it was very … very distant to think about coming to

---

16 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

> Beijing in those days. So, just as people from the same country would kind of gravitate toward each other, cause it's very alien and very foreign in the larger China world when you came home at night you would gravitate to something else from your world. So, I think the Jews ended up gravitating together. So the first spring we had about twenty really young people, everybody under the age 20 and some, we got together and had a Passover Seder in the hotel in 1979. And ... so starting then, we started to arrange for holidays to be together.[17]

Kate skizziert ein Bild, in dem sich einige sehr junge Leute aus verschiedenen Ländern in drei Hotels in einer fremden großen Stadt treffen und in der Freizeit zusammen rücken, um etwas Vertrautes zu erleben und dadurch die Gefühle des Fremdseins zu überwinden, so wie es für Expatriates wie auch allgemein für neue Migranten üblich ist. Man erfährt hier von einer VR China, die noch sehr zögerlich in der Öffnung gegenüber der Außenwelt ist und daher alle Ausländer in drei Hotels gettoisiert. Man erfährt auch von Pionieren, die sich davon nicht zurückhalten lassen und die ersten Schritte in dieses unfamiliäre Milieu setzen, und von deren Empfindungen und Regungen. Zahlenmäßig handelt es sich um eine sehr kleine Gruppe: in einem der Hotels wohnen ca. 100–150 Expats, also dürfte die Gesamtzahl der Ausländer in den drei Unterkünften unter 500 liegen. Davon scheinen nur etwa 20 Personen Juden zu sein, denn so viele versammeln sich beim Passover Seder im Jahr 1979. Diese dürfte etwa die Gesamtzahl der Juden darstellen, denn die Ausländer konnten sich gegenseitig aufgrund der begrenzten Unterkunftsmöglichkeiten sehr schnell erreichen. Hinzu kommt, dass das Bedürfnis nach Elementen der eigenen Kultur sehr hoch war, so dass ein Passover Seder nicht unbedingt als religiöses Gebot, aber bestimmt als Chance, heimatliche Gefühle zu erleben, bewertet und somit von allen Juden besucht gewesen sein durfte.

Junge, gebildete und von einem Drang nach Abenteuer beflügelte Leute verspüren das Bedürfnis, sich zu versammeln und die eigene Tradition zu feiern. Sie tun dies immer wieder zu den größeren Feiertagen des Jahres. So entsteht Kehillat Beijing, eine Initiative von der Basis, vom Volk. Sie wird von Laien getragen und entspricht deren Wünschen. Sehr wichtig dabei ist, mit anderen zusammen zu sein. Das Wort „together" taucht fünfmal in Kates Gründungsbericht auf. Auch in der Schilderung der weiteren Geschichte scheint das Zusammensein einen besonderen Stellenwert zu haben:

> K: So I guess in the subsequent years we would get together for holidays and rent rooms in hotels just to spend holidays together. And ... in 19... ah, I guess ten years later, in 1989, I moved into my own house. Before that I had to live in a hotel for the first

---

17 Ebd.

ten years, every foreigner had to live in hotels and in 1989 got to move into our own house. And … so we started having Shabbat dinners and inviting people over for Shabbat dinners and then … and even had holidays … I lived in a Chinese courtyard house with a big courtyard and so we would have people for autumn holidays, for Rosh Hashanah and Yom Kippur, we would have people and have services outside in the courtyard and then starting in 1992 or so, we started having Friday night services every Friday night at the Capital Club, where you were. And since then, so 1992, well, it's a long time, it's almost twenty years …

A: Almost twenty years … You have to celebrate, next year …

K: Wow, yeah, wow, it's hard to believe … Well, yeah, maybe it was '93 but it's … even if it's '93 it's a really long time. And … and it's pretty cool that we've been able to have that room all of those years; it was very nice of them. Yeah, so that's our evolution …

A: Was it your initiative to organize this?

K: Yes, me and some other people.[18]

Die Entstehungsgeschichte dessen, was sich heute Kehillat Beijing nennt, ist durch mehrere Etappen gekennzeichnet. In den ersten 10 Jahren, zwischen 1979 und 1989, war es lediglich eine Gruppe von Ausländern, die sich zu den Feiertagen in Hotelzimmern versammelten. 1989 zieht Kate in ihr eigenes Haus und damit beginnt eine neue Phase, indem Shabbat Dinners und Gottesdienste zu den großen Feiertagen hinzukommen. Etwas später, 1992 oder 1993, möchte die Gruppe einen weiteren Schritt einleiten: von nun an wollen sie wöchentlich Freitagabendgottesdienste feiern, dafür wird auf Dauer ein Raum gemietet.

Die Anfänge zeugen von einer Gruppe von Leuten mit einem gemeinsamen Hintergrund, die sich in einem fremden unvertrauten Milieu treffen und beschließen, gemeinsam einige Meilensteine der eigenen Tradition ins Leben zu rufen. Später fasst ein Langzeitmitglied Fuß vor Ort, und das eröffnet für die Gruppe neue Möglichkeiten. Das führt zur zweiten Phase mit vermehrten gemeinsamen Ereignissen. Voraussetzung für die Entwicklung einer Initiative wie Kehillat Beijing ist also die Stärke und der Einsatz eines dauerhaft präsenten Mitglieds. Aber es würde zu einem geregelten wöchentlichen Programm in einem dafür angemieteten Raum nicht kommen, wenn nicht auch die Zielgruppe ein Interesse daran hätte und sich entsprechend engagieren würde. Es bedarf also sowohl einer starken vor Ort präsenten Persönlichkeit in der Leitungsrolle, als auch einer gewissen Anzahl von Leuten, die diese Initiativen ihrerseits gutheißen und tragen. Kate scheint dies zu verstehen, denn als Chabad kommen will, denkt sie: „I was very afraid for us because I thought there wasn't the critical mass to support two communities".[19]

18 Ebd.
19 Ebd.

Auf der Webseite des Kehillat Beijing sind folgende Informationen über die Geschichte der Kongregation zu lesen:

> While the first members of Beijing's Jewish community arrived here as early as the 1930s and 1940s, the history of Kehillat Beijing dates back to 1979, the year Deng Xiaoping's "Open Door" policy went into effect. In those early days, the members of the community were primarily North American business people, journalists, diplomats and students, and efforts focused on getting together for Passover and the High Holy Days, which were usually celebrated at the homes of members. The community's first Seder took place in 1980.
>
> By the early 1990s, in addition to people from the U. S. A. and Canada, Beijing's Jewish community had grown to embrace Jews from Australia, England, France, Germany, Hungary, Israel, Luxembourg, Poland and Russia. We coalesced as a community in 1995 and began regular Friday night services in that year, courtesy of the Capital Club of Beijing, which continues to provide the venue today. Dr. and Mrs. Jordan Phillips of the U. S. A donated a Sefer Torah, we began to celebrate all major holidays, and we put together a class for younger children and a discussion group for adults. In 1996 we celebrated our first bar mitzvah, and in 1997 our first b'rit milah–no mean feats in a city with neither a rabbi nor a mohel.[20]

Aus dem kurz gefassten Bericht kann man entnehmen, dass sich Kehillat Beijing als Gemeinde bezeichnet. Als solche ist sie im Jahr 1995 zusammengewachsen, dem Jahr, ab dem regelmäßige Freitagabendgottesdienste abgehalten werden. Die Datenangaben aus Kates Bericht sind also ungefähr, ihr Gedächtnis hat nicht primär Daten, sondern v. a. die wichtigsten Etappen in der Entwicklung der Gemeinde registriert. Man kann annehmen, dass die Gemeinde zur Zeit ihrer Entstehung als solche auch einen Namen gesucht hat, und dass man den Begriff *Kehillat Beijing* erst ab 1995 verwendet. Dennoch betrachtet die Gruppe ihre Geschichte als viel länger, sie beginnt 1979. Zugleich wird vermerkt, dass schon in den 1930er und 1940er Jahren „Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Beijing" dort anwesend waren. Von einer jüdischen Gemeinde wird in beiden Fällen im Singular gesprochen, und derselbe Begriff, „Beijing's Jewish community", wird für beide verwendet. Von daher kann man verstehen, dass sich die Gruppe als einheitlich betrachtet: die heutigen Juden in Beijing und ihre Vorgänger in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind alle eine und dieselbe Gemeinde.

Ferner handelt es sich im Bericht über die Ursprungsländer der Mitglieder, und nachdem die vielen Ursprungsländer aufgezählt werden, Israel unter ihnen auch, folgt gleich der Satz: „we coalesced as a community". Das impliziert, dass die vielen verschiedenen Leute mit unterschiedlichen Hintergründen nun eine gemeinsame Identität entwickelt haben. Auch werden weitere Meilensteine

20 www.sinogogue.org/about-us/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2014.

in der Geschichte der Kongregation erwähnt: die Widmung einer Sefer Torah, das erste Bar Mitzvah und das erste Ḃrit Milah. Die Eigenbewertung ist nicht bescheiden und zeugt von einem ausgeprägten Selbstbewusstsein der kleinen Gemeinde; das Erreichte wird mit den Worten: „keine geringen Leistungen in einer Stadt ohne einen Rabbi oder Mohel" gepriesen.

Die Geschichte geht weiter und Kehillat Beijing kennt andere Phasen seiner Existenz, die den Status der Vereinigung präzisieren und weitere Entscheidungen organisatorischer oder logistischer Natur treffen. Eines bleibt aber unangetastet: die Gemeinde gehört den Leuten und soll von diesen geleitet werden. Ihr Profil erhält sie von den Mitgliedern, die ihren Beitrag leisten:

> K: And so, for many, many years, well, we kind of had the principles … The principles were to be equalitarian, lay-led, so the community would be what people made it much … they are part into it; and made the decision you're … a few times in our history said oh, we need to have a building, now we shouldn't have a building because it will bring more politics into the situation, and it's … So we decided that we prefer the situation where we spend our time on content and not on brick stone, mortar and mould. And in fact we never even had a formal structure or board until, ah, until about six years ago or seven years ago. And then we organized as a … as a non-profit organization in the US. So we have status actually in US, is a non-profit, so if anybody wants to donate money for us they can do it as a tax deduction in the United States, but we have no formal status in China. But the authorities know very well about us, they have always known about us and have always been very friendly and protective of our right to congregate.[21]

Das Profil der Gemeinde wird durch einige Grundprinzipien bestimmt, welche die einfachen Mitglieder ins Zentrum rückt. Genau dadurch steht es aber gewissermaßen offen für Veränderungen. Das Profil skizziert und verändert sich ständig in einem Pendelspiel zwischen Alt und Neu, wobei das Alte selbst nur relativ als alt bezeichnet werden kann. Das Profil kriegt festere Züge durch die spätere Organisierung der Gemeinde als Non-Profit in den Vereinigten Staaten, dem Heimatland von Kate und den meisten Kongreganten. Dies zeigt, dass sich die Gruppe weiterhin eher an die Heimat als an das Gastland anlehnt – ein Charakteristikum der Expatsituation. Nach einem Statut oder nach Sichtbarkeit im Gastland wird nicht getrachtet. Dennoch ist das Gastland nicht gänzlich aus dem Bild abwesend: die Gruppe genießt dessen Freundlichkeit und Schutz.

Kehillat Beijing ist eine Initiative von der Basis, die als solche seit über 30 Jahren besteht. Für die Gruppe ist es sehr wichtig, ihre Autonomie zu bewahren. Aus diesem Grund vermeidet es die Gemeinde sogar, Teil einer größe-

21 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

ren Bewegung innerhalb des Judentums zu werden.[22] Man verwendet hier zwar zum Gebet Bücher der Rekonstruktionistischen Bewegung aus den USA,[23] aber die Gemeinde gliedert sich weder in diese Bewegung noch in eine andere ein und unterstellt sich nicht den Leitungsgremien dieser Organisationen. Sie wird lediglich von der *Kehillat Beijing Foundation* getragen, einer Stiftung, die primär der eigenen Gemeinde dienen soll, aber auch für auswärtiges jüdisches Leben da sein will.[24] Umso mehr kann man verstehen, wie groß die Angst war, als Chabad ihre Ankunft ankündigte. Kate berichtet, wie sie die Situation erlebte:

K: So it's very interesting cause, like I was going to tell you, by … you know, by the late '90s and 2000 we already thought, we knew about all the Jews that were in Beijing and, you know, they were all connected to us and I had no idea actually when Rabbi Shimon … he wrote to me and he said I wanna come to Beijing and start a Chabad community. I said there's no need for that because … we already have a community and … it's fine. And … actually we had a very funny correspondence for over a year. And when he in fact did come, he said: I don't care what you're saying, I'm coming anyway. When he finally came, it turned out there were many more Jews that we didn't know about, who were uncomfortable in our culture. So you know, either people that were very religious and didn't feel comfortable with our more liberal and progressive practice or didn't feel comfortable with women leading services or wanting kosher food and we didn't have kosher food on Friday night. And then there were all of these Caucasian Jews that we did … had no idea existed, they don't even speak English, you know, so …
A: How did they find out that there is a new Chabad-Rabbi here?
K: Because it's his profession to find … to find Jews, that's his job. [Laughs]
A: So he did it on a professional level … [Laughing]
K: He's, yeah … no … I think that, ah … maybe … maybe there is Chabad in Caucasus and they … from there, they work for, and …
A: Or over the Internet?
K: Who knows, I don't know. But he seem to … people came out of the boulevard and even … like the Chasidic people that would visit Beijing from time to time on business and had nowhere to go. So I felt, well, part of my reticence was, number one, I thought we were serving all of the people that needed to be served and secondly, when Chabad came to Shanghai they eclipsed the liberal community, and I was very afraid for us because I thought there wasn't the critical mass to support two communities.[25]

Für Kehillat Beijing besteht die Angst, dass sie mit der Ankunft von Chabad nicht mehr genug Mitglieder haben würden und sie sich alle mit dem Modell von Chabad zufrieden geben müssten. Aus diesem Grund versuchen sie, den

22 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
23 www.sinogogue.org/services/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2014.
24 www.sinogogue.org/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2014.
25 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

Chabad-Emissär zu stoppen. Nachdem er doch kommt, stellt sich heraus, dass die zwei Gruppen nebeneinander bestehen können, und dass es in der Stadt weitere Juden gibt, denen das Angebot des Chabad besser entspricht. Ein Happy End, denn es hätte ganz anders ausgehen können, so wie es anderenorts der Fall war.

Rabbi Shimon Freundlich kommt nach Beijing im August 2001 und legt den Grundstein einer Chabad-Gemeinde.[26] Es ist, so wie er selbst zugibt, seine eigene Initiative:

> R: I was the one myself who approached their office and I said that I wanna come to Beijing, and they told me to go and check it up if there's a need for Jewish community and I came here. [...]
> A: Have you been sent by the Rebbe himself?
> R: I wasn't. I came here after the Rebbe passed away. I was sent by their office. I contacted them, they told me I should go to Beijing and to write a report and, you know, let them know, you know, more or less, like what was going on in the Jewish ..., why isn't ... I should come back and then ... you know ...
> A: So it was your wish to come to Beijing.
> R: Yes. I wished to come to a place that was a very limited amount of ... a Jewish infrastructure, a very small Jewish infrastructure and to build it from there.[27]

Die Chabad-Gemeinde startet also nicht von der Basis, sondern von oben: ein Rabbi kommt und beginnt Leute um sich zu sammeln. Am Anfang gibt es kaum welche, und in seiner Synagoge gibt es nicht jeden Sabbat ein Minyan: „we didn't get a minyan every week. You know, it was a touch and go. You know, people just heard about us, and so on, yeah ...".[28] Er erweist sich aber als sehr erfolgreich in seiner Werbung, sogar bei der liberalen Gruppe erntet er Bewunderung dafür. Nach zwei Jahren ist er schon so weit, einen jüdischen Kindergarten zu eröffnen, und macht den ersten Schritt hin zu einer jüdischen Schule.[29] Nach fünf Jahren eröffnet er das zweite Chabad-Zentrum, Chabad of Downtown, welches v. a. eine Gruppe Kaukasischer Juden bedient.[30] Nach zehn Jahren hat er in seiner Synagoge jeden Sabbat ca. 100 Leute um sich versam-

---

26 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/71594/jewish/About-Us.htm, zuletzt gesehen am 26. 11. 2013.
27 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.
28 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.
29 M. Avrum Ehrlich, *Jews in Major Chinese Cities; Beijing, Guangzhou, Shenzhen, Macau, Jinan, Qingdao*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1180.
30 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/71595/jewish/Our-Staff.htm, zuletzt gesehen am 26. 11. 2013.

melt,[31] ein großes, neues Zentrum gebaut[32] und eine Fülle von Dienstleistungen für die Gemeindemitglieder entwickelt.[33] Doch darüber und über die Beziehungen zwischen den verschiedenen Kongregationen in der Stadt soll im Unterkapitel 4.2.1.1 ausführlicher gesprochen werden.

4.1.1.2 Shanghai

Shanghai blickt auf eine lange Tradition jüdischen Lebens zurück, deren Anfänge mit der Handelsexpansion der sephardischen Baghdadi-Juden nach Osten verbunden sind. Bereits 1844 existierte hier eine Gemeinde, die später v. a. während des 2. Weltkrieges dadurch bekannt wurde, dass hier Tausende jüdischer Migranten Zuflucht gefunden haben. Bis heute sind die Stadt und die chinesische Bevölkerung stolz darauf, ein Hafen für die Juden in den schwierigsten Zeiten ihrer Geschichte gewesen zu sein.[34] In den 1950er Jahren verschwand allerdings diese zahlreiche Gemeinde als Folge der Auswanderung ihrer Mitglieder nach Israel oder in die USA.

Nach der Öffnung Chinas kamen erneut Juden nach Shanghai, darunter v. a. Businessleute, Experten, die in Großunternehmen arbeiten, und Studierende. Schon in den 1990er Jahren kommt Shanghai deshalb ins Visier der Chabad-Bewegung, die 1998 einen Rabbi, namens Shalom Greenberg, mit seiner Familie dorthin schickt. Somit hat Shanghai als erste Gemeinde nach der Kulturrevolution auf dem Festland China einen festen, vor Ort ansässigen Rabbi. Dieser berichtet über die Anfänge wie folgt:

> G: And after about two years of research we were recommended, we were suggested by the Chabad-Lubavitch movement in New York to look into the Shanghai Jewish community. And when we came here in summer of 1998, we saw that this is a small community, about 150 people living in Shanghai, very transient, looking while they are here to do something Jewish. The community was basically newcomers to Shanghai, people who just arrived in Shanghai for business reasons; some of them were students learning Chinese, some of them were English teachers, but all of them came just in the last two years; there was no Jewish community here. Although historically, there was a Jewish community, because from 1850's until 1950's there was a very big Jewish community here and we still have some historical landmarks, like synagogues, that remained from these times, but from the 1950's until 1990's there were no Jews here, and only then they recently started to come back from, immigrated

31 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

32 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/66487/jewish/Address-Map.htm, zuletzt gesehen am 26. 11. 2013.

33 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/71594/jewish/About-Us.htm, zuletzt gesehen am 26. 11. 2013.

34 Pan Guang, ohne Jahresangabe, 47 f.

> from different countries to Shanghai, to China to start developing the life here. And that's when we said: Ok, since there is a potential, may we as well try to give them their Jewish needs while they are in Shanghai.[35]

Rabbi Greenberg hebt die Flüchtigkeit der Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Shanghai hervor, aber auch deren Wunsch, während ihres Aufenthaltes in Shanghai etwas Jüdisches zu unternehmen („to do something Jewish"). Demzufolge soll die Entstehung der Kongregation ein Wunsch beider Seiten gewesen sein. 150 Juden sollen zu der Zeit in Shanghai gelebt haben. Auf 200 schätzen die chinesischen Wissenschaftler vom Center of Jewish Studies Shanghai die Zahl der damals in der Stadt lebenden Juden.[36] Ferner nimmt Rabbi Greenberg die Diskontinuität zwischen den zwei Phasen jüdischen Lebens in Shanghai in den Blick. Auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem alten und dem neuen jüdischen Shanghai antwortet er aber, indem er auf komplexe Verbindungen hindeutet:

> A: Does this community think it is somehow in continuity with the old community from Shanghai which existed during the ...?
> G: Of course. Of course, when you come to a place and you ... and there are some landmarks that, you know, show you, this is where they prayed and this is where they lived and this is where they had the Jewish club, it gives you a much stronger feeling towards the place.
> A: So you feel you are in continuity.
> G: Right. Especially that the rabbi of the Jewish community in Shanghai, before, was also from the same movement, Chabad-Lubavitch. So he was the rabbi here from 1927 till 1949, Rabbi Meir Ashkenazi. I read about him very much, you know, I knew about him before I came here, he was very admired, a very great rabbi ... He was also a ... very involved and admired by the community not only in rabbinical ... duties but mostly regarding his social benefit in the community and all the social needs, all the ... all the charity needs; he was taking care of the emigrants, of the ... of all the people that had all the aspects of the needs, not just the religious needs and therefore he was richly admired by everyone. And we always ... knew about him, and now coming here and ... in a way being in his shoes, you know, it's a special ... feeling, it's a special feeling of continuation of his duty.[37]

Die Denkmäler des jüdischen Lebens, die es vor Ort noch gibt, machen die Stadt vertrauter und lassen ihr gegenüber Gefühle entstehen. Rabbi Greenberg hat das Gefühl, dass die Kontinuität sowohl die Gemeinde betrifft, als auch ihn selbst als Chabad-Rabbi, da einer der früheren Rabbis in Shanghai auch zur selben

35 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.
36 Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, 2012 (2007), 106.
37 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

Bewegung gehörte. Mit Bewunderung hebt er die Persönlichkeit dieses Rabbis hervor und seinen Einsatz für soziale und karitative Zwecke in einer sehr bewegten Zeit wie der des zweiten Weltkriegs. Rabbi Greenberg fühlt, dass er in den Fußstapfen dieses Vorgängers schreiten soll, dass er ihn als Modell für seine Tätigkeit vor Ort nehmen kann. Im Gegensatz dazu behauptet der ebenfalls zur Chabad-Bewegung gehörende Rabbi einer französisch-sephardischen Gruppe in Shanghai, keine Kontinuität zwischen seiner Kongregation und der früheren sephardischen Gemeinde vor Ort zu sehen. Er betont die Tatsache, dass seine Gemeinde aus Neugekommenen besteht, die keine Wurzeln in Shanghai haben, dass es also andere Leute sind, ohne jede Beziehung zu dem früheren jüdischen Geschehen in der Stadt. Lediglich wenn sie gelegentlich in der alten Ohel Rachel Synagoge feiern dürfen, entsteht das Gefühl, dass es „eine Fortsetzung dieser Synagoge ist“:

A: Do you consider ... your group, your community, your people consider they are somehow in continuity with the previous Sephardic community who has been here in Shanghai before?
S: Not really because there is no ... today there is no ... of course in a certain way when we are in Ohel Rachel we feel that there’s a continuation of this synagogue but it’s not the same people, nobody has family from back then, everybody that was here left, and this is really new people coming.
A: And these are people who have no previous connections with Shanghai.
S: Not at all. Most of them don’t have any connection with previous Shanghai.[38]

Shanghai hat aber neben den Chabadgesandten auch einen sephardischen Rabbi. Obwohl er auch neu in der Stadt ist, ist für ihn allerdings die gemeinsame Zugehörigkeit zum sephardischen Judentum ein ausreichender Grund, um eine Kontinuität anzudeuten. Die Positionierung der eigenen Gemeinde gegenüber dem älteren jüdischen Geschehen in Shanghai ist also bei den Rabbis unterschiedlich angelegt:

A: Do you consider you are in continuity with the old Sephardic community from Shanghai which existed before and during the Second World War?
B: The Jewish community of Shanghai was started by Sephardic figures. And yes, we are also Sephardic.[39]

Dass es einen Chabad-Rabbi gibt, der eine französisch-sephardische Kongregation betreut und darüber hinaus noch einen eigenen sephardischen Rabbi wurde gerade erwähnt. Daher noch einiges zur Entwicklung der Gemeinde seit den

38 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
39 Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

Neuanfängen nach der Öffnung Chinas. Rabbi Greenberg fasst es zusammen wie folgt:

> G: Today, 13 years later, the community grew so much that we don't even recognize anymore the beginning. When we came here, we did not believe that this is how it will develop, that this will develop so much that we will have so many needs, that we will have three centers, that we will have a preschool; we didn't … we didn't imagine that; that was not the part of what we felt it was going to be, but here it is, it happened.[40]

Nach 13 Jahren hat Chabad also drei Zentren eröffnet, welche die in verschiedenen Teilen der Stadt sesshafte jüdische Bevölkerung bedienen.[41] Das Shanghai Jewish Center in Hongqiao gibt es seit 1998, und ist von Rabbi Shalom Greenberg geleitet. 2006[42] wurde das zweite Zentrum in Pudong eröffnet, Rabbi Avraham Greenberg und seine Frau kamen, um es zu betreuen.[43] Im Mai 2011 betrug die reguläre Mitgliederzahl der zwei Zentren 500 bzw. 120 Familien.[44] Aber es gibt seit 2010 auch ein drittes Zentrum, das Downtown Jewish Center,[45] wo ein französischer Rabbi namens Shlomo Aouizerat eine Gruppe nordafrikanisch-sephardischer Juden betreut.[46] Die Anfänge des Downtown Zentrums des Chabad gehen zurück auf die Zeit der Shanghai World Expo (August–September 2010), als der chinesische Staat sogar die historische, zentral gelegene Ohel Rachel Synagoge der jüdischen Gemeinde zur Verfügung stellte. Nach der Expo wurde die Synagoge wieder geschlossen, aber die Gruppe, die sich im Zentrum der Stadt traf, wollte dieses Standbein nicht verlieren und suchte sich einen anderen Ort für eine dauerhafte Niederlassung. Rabbi Aouizerat erklärt es so:

> A: Is your community, your group also connected to the Ohel Rachel synagogue?
> S: So actually the opening of that center started when we opened for … weekly … Ohel Rachel.
> A: And when is that?
> S: During the Expo time. The government allowed us to open Ohel Rachel during the Expo time, so this is when my family and I moved to the downtown area for … to spend the Shabbat, every Shabbat in the Ohel Rachel.

40 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.
41 http://www.chinajewish.org/, zuletzt gesehen am 29. 10. 2013.
42 Naomi Siegel, *Chabad Jewish Center of Pudong: Where Every Jew is Family*, in: Shanghai Talk, September 2011, 18, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/571/NRWN5719278.pdf, zuletzt gesehen am 5. 05. 2016.
43 Nie Xin, *Jewish home away from home*, in: Shanghai Daily, 31. 05. 2011, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/537/gqJW5379469.pdf, zuletzt gesehen am 29. 10. 2013.
44 Siegel, 2011, 18.
45 The Shanghai Jewish Calendar 5772 / 2011–2012, hg. von der Jewish Community Shanghai, 4.
46 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

A: You mean your group, your community, this French community moved there.
S: Yeah, I mean … and then a lot of people from the community, so the fact that Ohel Rachel was opened, so they joined Ohel Rachel and had Shabbat prayers and meals over there.
A: And now it's closed again.
S: Now the … yeah, after the Expo they closed it again. We have it for the holidays now.
A: Why this strange situation? This is what the government and the officials tell you. You mean during the holidays they allow you to go to this synagogue and to have prayers there and when there are no holidays you go to this center, this downtown center.
S: Yes. We are very close, a short distance, it's a few minutes' walk.[47]

Das Downtown Jewish Center ist also ein Platzhalter der alten Ohel Rachel Synagoge, die nur zu bestimmten Gelegenheiten benutzt werden darf. Das Zentrum stand im November 2011 kurz vor seiner offiziellen Eröffnung, die über die Webseite des Chabad in Shanghai angekündigt war.[48] Diese steht in Verbindung mit dem Empfang einer neuen Torah-Rolle, einer Gabe, die dem Zentrum auch eine andere Gewichtung gibt:

A: I've seen on the Internet an advertisement: "Great opening ceremony and new Torah dedication on November 6th".
S: Yes, that's next Saturday.
A: What will happen?
S: We are receiving … we are doing an opening ceremony for the synagogue, although it's open, but we didn't do any official opening yet and we are receiving a new Torah scroll.
A: Where from?
S: From Israel. Someone is bringing it from Israel.
A: It's a donation?
S: Yeah. A family from France.[49]

Die neue Torahrolle wurde mit einem sephardischen Gehäuse versehen, so dass es dem sephardischen Charakter der sich hier versammelnden Kongregation entspricht. Sowohl die Torahrolle als auch die Einrichtung des ganzen Zentrums wurden von einem in Paris lebenden Juden gesponsert, der bei der Zeremonie selbst anwesend war.[50] Das hebt die enge Beziehung zwischen der Expatgruppe und dem Heimatland hervor, die für die Expatsituation charakteristisch ist.

47 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
48 http://www.chinajewish.org/, zuletzt gesehen am 29. 10. 2013.
49 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
50 George, *The Point of Departure Shanghai, China Sunday November 6th, 2011 #1880*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

Das hier Aufgeführte ist die Leistung von Chabad vor Ort. Abgesehen davon gibt es in der Stadt auch eine schon erwähnte sephardische Gruppe, die seit 2007 eine eigene Synagoge hat[51] und seit dem Herbst 2011 auch eine progressive Gemeinde. Im Folgenden Näheres dazu:

Die sephardische Synagoge existiert seit 2007. Sie ist eine Initiative des Shehebar Sephardic Centers, einer Einrichtung in Jerusalem, die sich vornimmt, kleine und von der Gefahr der Assimilierung bedrohte sephardische Gemeinden in der ganzen Welt zu unterstützen, indem sie gut ausgebildete Rabbis, Lehrer und Mohels zur Verfügung stellt.[52] Sie tut dies seit 1980 und hat sich als eine führende Institution in der Diasporabetreuung sephardischer Juden etabliert.[53] Zwei Rabbis bedienten bislang die Bedürfnisse der hier lebenden Juden; Rabbi Ephraim Besalel bis 2011, und ab 2011 Rabbi David Bitton,[54] der mir einige seiner Einsichten in einem Gespräch mitteilte:

> B: I arrived two months ago. I'm still fresh. Being here what I could see that our community, the Sephardic community is welcoming Jews from all the traditions and some people pray with us … But our tradition here is the Sephardic tradition. It's a branch of Judaism, the Sephardic tradition. What we have here is, we are offering proposals to travelers, all those businessmen who live in China, Jewish people who live in China, we offer them a place to come and to be with other Jews. We have a great relationship, we have a great relationship, we collaborate with other …
>
> A: But why did this Sephardic movement or committee decide to send you here, because there were already three rabbis here and one of the rabbis here is here in order to take care of the French community or the Moroccan community which are mostly Sephardic?
>
> B: Yeah, well, the … when we opened this place, this synagogue, there was a … in China there was only one, one leader for the community and there were people that were asking to open one more place.[55]

So wie Rabbi Bitton den Sinn der Gründung seiner Synagoge darstellt, entspricht es dem Sinn aller religiösen Einrichtungen in der Diaspora, unabhängig von Religion und Ort. Seine Gemeinde ist da für alle Juden, und genauso würde auch Chabad seine Rolle vor Ort beschreiben. Im Unterschied zu Chabad betont jedoch der sephardische Rabbi, dass seine Synagoge ihre eigene Tradition bewahrt.[56] Bei Chabad heißt es, dass die Philosophie von Chabad eine Anpassung

---

51 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011; Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

52 http://sscusa.org/our-mission, zuletzt gesehen am 31. 10. 2013.

53 http://www.ssc.org.il/, zuletzt gesehen am 31. 10. 2013.

54 Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

55 Ebd.

56 Ebd.

an jeweils eigene Traditionen ermöglicht.[57] Der Unterschied zwischen den zwei sephardischen Gemeinden wird im Unterkapitel 4.1.2.2 ausführlicher behandelt werden.

Nun zu den Anfängen der progressiven Gemeinde. Eine liberale Gemeinde soll es auch schon vor der Ankunft von Chabad in Shanghai gegeben haben, jedoch verschwand sie, nachdem Chabad kam und die Organisation des religiösen Lebens monopolisierte. So berichtet darüber ein Mitglied der progressiven Gemeinde in Beijing:

K: when Chabad came to Shanghai they eclipsed the liberal community, so they used to be …
A: So there was a liberal community?
K: There was, there was.
A: And now?
K: And … but I understand that there are some people that are working to alive it now, but …
A: Do you have some contacts?
K: I do, I can give you contacts. From the World Union of Progressive Judaism they're … they're trying to also to support to revive the liberal community there. So they came to Shanghai first, Chabad came to Shanghai about five years before Shimon came here, I think, and …
A: So who was the first one in Shanghai?
K: Greenberg, the Rabbi Greenberg. First there was the liberal community, right? Which was very much like us, they would meet at people's houses and also lay-led with no rabbi. And then Rabbi Greenberg came, I don't know what year, maybe 1990. So … I watched that community get totally eclipsed by Chabad coming and I was very afraid for us because I thought there wasn't the critical mass to support two communities.[58]

Eine neue progressive Gemeinde war im Entstehen zu der Zeit meines Besuches in Shanghai, und es war noch nicht klar, ob sie es schaffen würde, dauerhaft ein Gemeindeleben mit einiger Regelmäßigkeit zu etablieren. Dennoch war eines der Gründungsmitglieder bereit, mit mir über das Geschehen zu sprechen und mir seine Pläne, Befürchtungen und Hoffnungen mitzuteilen:

E: So the community in Shanghai actually hasn't started yet. The email you received today was the first one basically sent for the members of the community, so you're witnessing the establishment of the community if it works to pick up. […]
I know that people that … Chabad is getting to them or I would say that are different people that go to Chabad and as … I'm sure there is hundreds of people in town that are not pleased with Chabad and are more interested in a liberal communi-

57 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.
58 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

> ty, and this is … so we try to explore this potential … am … potential community. You see, this is really a potential community. You know, Chabad were very successful in creating a very strong community around the center and they became the center for Jewish life, for the holidays, for education, for … for everything, cause there was just no alternative. But you could not see there a lot of North Americans and Europeans that are used to … Reform community. So … and it's a pity because I'm sure there are hundreds of them in town and they have no … no way to congregate. So I think we're gonna give it a try, see if we get some people together and I'll see those responses to my email and see if people are willing to come and you know, just, you know, join some events, some dinner and I'll be very happy if between now and the next High Holidays we will have four or six events that people get together or get out, like this year for High Holidays we had all together about sixty people.[59]

Seitdem gibt es allerdings eine organisierte Gemeinde, welche finanzielle Selbstständigkeit anstrebt,[60] mit einer eigenen Webseite, monatlichen Sabbat Dinners,[61] von Gastrabbinern geleiteten Gottesdiensten an den größeren Feiertagen[62] und anderen gelegentlichen Events.[63] Doch über die heutige Situation der progressiven Gemeinde soll im Unterkapitel 4.1.2.2 berichtet werden.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass Shanghai seit 1998 die Gründung von fünf jüdischen Kongregationen kennt. Diese weisen ihrerseits schon eine eigene Geschichte auf, eine Geschichte, die durch Erfolg und Wachstum gekennzeichnet ist.

4.1.2 Die heutige Situation: die Synagogen und ihre Dienstleistungen

In diesem Unterkapitel soll auf das Spezifikum jedes religiösen Zentrums, das es an einem bestimmten Ort gibt, eingegangen werden, und auf die Motive seiner Gründung. Eine der grundlegenden Fragen für eine Gruppe in einer Diasporasituation, die mehrere Zentren des religiösen Lebens unterschiedlicher Prägung aufweist, ist ob alle diese sich dennoch als eine einheitliche Gemeinde verstehen, oder ob die trennenden Linien so scharf sind, dass man von mehreren Religionsgemeinden vor Ort sprechen sollte. Ferner soll der Frage nachgegangen werden, wer Herr im Hause ist, wer die Entscheidungen innerhalb

---

59 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.

60 Kehilat Shanghai Steering Committee, *Rosh Hashana 2013 – Budget report*, Mail vom 4. 09. 2013.

61 http://www.kehilatshanghai.org/, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.

62 Siehe z. B. High Holidays 2013 Invitation, Anlage zur Mail des Kehilat Shanghai Steering Committee vom 20. 08. 2013.

63 https://www.kehilatshanghai.org/community-happenings/events/, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.

einer Gruppe trifft. In diesem Zusammenhang ist es angebracht, auch über den inneren Zusammenhalt in der Gruppe zu sprechen, bzw. nach Spannungen und Konflikten zu fragen. Weiterhin soll einiges über das Dienstleistungsangebot der verschiedenen Zentren gesagt werden. Mitgliederzahlen und Daten über die Anzahl der aktiven Angehörigen jeder Gemeinde sind hier auch am Platz. Auf diese Weise soll das Profil jeder Gemeinde und jeder Kongregation skizziert werden.

4.1.2.1 Beijing

In Beijing, einer Stadt ohne eine frühere jüdische Tradition, existieren derzeit drei Synagogen, eine davon ist eine autonome Gründung der liberal ausgerichteten Laien und die zwei weiteren wurden von Chabad eröffnet und werden davon betreut. Im Unterkapitel 4.1.1.1 wurde schon erwähnt, dass die zwei Zentren des Chabad unterschiedliche Gruppen betreuen. Im Chabad Beijing sammeln sich v. a. englischsprechende amerikanische, europäische und israelische Juden, während Chabad of Downtown eine russische Gruppe sowie sonstige gelegentlich durchkommende Touristen beheimatet.[64]

Die jüdische Bevölkerung in der Stadt wird in der *Encyclopedia of the Jewish Diaspora* auf 2.500 geschätzt.[65] Die Webseite des Chabad Beijing erwähnt, dass es ungefähr 2.000 Juden gibt, die gegenwärtig in Beijing leben. Hinzu kommen etwa 10.000 jüdische Touristen und Handelsleute, die jährlich in die Stadt kommen.[66] Auch Rabbi Freundlich spricht von etwa 2.000 Leuten, welche heute die größte jüdische Gemeinde auf dem chinesischen Festland ausmachen. Seinen Worten kann man einiges über die Gaststadt als Kontext der Entwicklung jüdischen Lebens entnehmen:

> R: We are the biggest local Jewish, we are the biggest Jewish community in China that is, am ..., has a Jewish community living here. Shanghai, for example, has a much more, much bigger population of Jews who travel through. Ok? But, the ... um, a little bit less over ... the size of a Jewish community. But here we have a bigger Jewish community, but less people coming through, because Beijing's the capital, Shanghai is like, you know, Beijing's like Washington and Shanghai is like New York.
> A: Aha. And how big is the community?
> R: About 2,000 Jews.
> A: 2,000 Jews living here, on a permanent basis, or?
> R: Not on a permanent basis, you know, most of people, I'd say about 70 % on ... between 3 or 5 years.

64 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/66487/jewish/Address-Map.htm, zuletzt gesehen am 3. 12. 2013.
65 M. Avrum Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1179.
66 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/71594/jewish/About-Us.htm, zuletzt gesehen am 3. 12. 2013.

A: And these are counted to the 2,000?
R: Yeah, yeah, with these about 2,000 …[67]

Beijing und Shanghai sind die großen Metropolen Chinas, die jedoch hinsichtlich ihrer Rolle im Land eine jeweils unterschiedliche Prägung erhalten haben. Beijing ist eine Stadt, die in geschichtlicher und kultureller Hinsicht mehr zu bieten, aber auch als politisches Zentrum wiederum eine eigene, unbestreitbare Stellung erlangt hat. Shanghai ist vielmehr ein Handels- und Wirtschaftszentrum. Es ist daher verständlich, dass die zwei Städte zum Teil unterschiedliche Gruppen von Ausländern anziehen: in Beijing gibt es u. a. Studenten und Diplomaten; Shanghai hingegen ist eine Gaststadt v. a. für Businessleute und Experten, die in Großunternehmen arbeiten. Nicht ganz unbegründet ist daher der Vergleich des Rabbis, der Beijing mit Washington und Shanghai mit New York vergleicht. Jedoch besteht die jüdische Gemeinde in Beijing nicht nur aus Diplomaten und Studierenden, sondern auch aus einer beträchtlichen Anzahl von Businessleuten und Experten, denn die Stadt ist doch auch ein bedeutendes wirtschaftliches Zentrum.

Die Zahl der Juden in der Stadt wird auf 2.000 geschätzt. Die meisten davon sind Expatriates mit einer Aufenthaltsdauer von drei bis fünf Jahren. Alle wohnen im Bezirk Chaoyang,[68] Beijings Diplomatenviertel, so dass aus Entfernungsgründen kein Bedarf besteht, weitere Synagogen in anderen Teilen der Metropole zu eröffnen. Die drei Synagogen reichen für alle. Zu den Motiven ihrer Gründung wurde schon festgestellt, dass die erste davon, Kehillat Beijing, aus den Bedürfnissen der sich hier befindlichen Businessleute, Journalisten und Diplomaten als liberale, von Laien geleitete Gemeinde entstanden ist, während Chabad Beijing als Initiative des Chabad-Rabbis Shimon Freundlich ins Leben gerufen wurde. Jedenfalls hat Chabad seine eigene Kundschaft; diese besteht, in der Zusammenfassung Kates, aus „either people that were very religious and didn't feel comfortable with our more liberal and progressive practice or didn't feel comfortable with women leading services or wanting kosher food".[69] Hinzu kommt das Chabad of Downtown, eine spätere Gründung von Chabad. Dieses Zentrum bedient v. a. die russischen Juden, aber auch die Touristen, die in den zentral gelegenen Hotels wohnen.[70] Dieses Chabad-Haus liegt zwar etwas zentraler, befindet sich aber auch im Bezirk Chaoyang.[71]

67 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.
68 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.
69 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.
70 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/66487/jewish/Address-Map.htm, zuletzt gesehen am 28. 11. 2013.
71 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/444763/jewish/Map.htm, zuletzt gesehen am 28. 11. 2013.

Während die Webseite des Chabad einfach von russischen Juden berichtet, die sich im Downtown Zentrum treffen, spricht die *Encyclopedia of the Jewish Diaspora* von „Russian and Azerbaijan (Azeri) Jews" und stellt sie als eine einheitliche Gruppe dar, die in den 1990er Jahren v. a. aus der aserbaidschanischen Stadt Kuba, ferner aber auch aus Tadschikistan, Georgien und Moskau, aus Handelsgründen nach Beijing migriert sind.[72] Auf der Facebookseite des *Chabad Beijing – Jewish Students and Young Professionals* kann man lesen, dass es sich eigentlich um kaukasische Bergjuden handelt.[73] Diese Gruppe soll sich im 8. Jh. gebildet haben, als viele Juden aus Persien in den Kaukasus migrierten. Sie werden den Sephardim zugerechnet, doch sie bewahren ihre eigene Identität und Kultur. „They identify very proudly, if simply, with their Jewish heritage", vermerkt die *Encyclopedia*[74]. Manchmal sind sie wegen ihrer dunkleren Hautfarbe sogar innerhalb der jüdischen Kultur Diskriminierungen ausgesetzt.[75] Die Chabad-Bewegung hat sich wichtige Verdienste um die Erhaltung dieser Gruppe erworben: der fünfte Lubawitscher Rebbe, Sholom Drovber, hat Kampagnen zur Rettung dieser Juden gestartet, indem religiöse Schulen und Seminaren für sie initiiert wurden. Am Anfang waren sie zögerlich, die Dienste der aschkenasischen Chabadjuden zu akzeptieren, doch im Nachhinein sollen sie dieser Bewegung Respekt gezollt haben.[76]

Auch Kate erzählt von einer fremden und sehr verschiedenen Tradition, die sich in sprachlicher und kultureller Hinsicht vom Mainstream der Juden unterscheidet:

A: Actually I would have liked to see also this Chabad Downtown …
K: Oh, it's interesting because it's definitely another … another … another segment of the population; they are different, I mean it's all mostly Caucasian Jews, from the Caucasus, and they come from a very different tradition, and they are all speaking Russian and mostly no English and it's a very different culture. The women don't come out at all; the women just stay at home …
A: So they don't come to the services?
K: I don't think so. I never went to the services, but generally I'm told, actually Shimon told me the women don't come out. Yeah. So they are very, very different. They're from, they're Mountain Jews I guess, and they're from a very ancient culture [laughs],

72 M. Avrum Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* …), 1180 f.
73 https://www.facebook.com/pages/Chabad-Beijing-Jewish-Students-Young-Professionals/117888678313881, zuletzt gesehen am 3. 12. 2013.
74 Ehrlich, 2009, 1181.
75 Mehr zur Identität und Geschichte der Bergjuden siehe auf http://www.jta.org/2001/06/06/life-religion/features/jews-from-the-caucasus-a-dying-breed-3, zuletzt gesehen am 3. 12. 2013.
76 http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/109629/jewish/The-Mountain-Jews.htm, zuletzt gesehen am 3. 12. 2013.

and I think they split from mainstream Jewish culture a long time ago. So they have some strange, very old traditions …

A: I believed this is a classical Chabad. So is it Chabad or is it a community which is …?

K: No, their rabbi is a classical Chabad …[77]

Kate findet schwer das passende Wort, wenn es darum geht, diese Gruppe zu bezeichnen. Schließlich nennt sie sie „ein anderes Segment der Bevölkerung". Danach kommt die geographische Zuordnung „aus dem Kaukasus" und eine Beschreibung, die das Fremde und das Unvertraute hervorhebt. Ihre Sprache ist verschieden und sie bedienen sich nicht der heutigen Lingua franca Englisch. Die Tradition ist sehr verschieden, das Verhalten der Frauen ist verschieden – aus der *Encyclopedia* wissen wir aber, dass nicht viele Frauen nach Beijing mitgereist sind, sondern dass diese in Aserbaidschan, Russland oder Israel geblieben sind –,[78] die Kultur ist ihrerseits sehr verschieden. Diese Informationen stammen vom Chabad-Rabbi, denn Kate selbst hat diese Synagoge nie besucht.

Es handelt sich also um eine Gemeinde, die eine eigene Tradition und Sprache pflegt, und dennoch von einem Chabad-Rabbi bedient wird. Ihre Alltagssprache ist Russisch, und Chabad hat ihnen einen Rabbi geschickt, der seinerseits Russisch kann.[79] Sie akzeptieren die Dienste der Chabad, weil sie mit dieser Bewegung schon aus dem Heimatland vertraut sind. Sie haben sich auch nicht selbst als Gemeinde organisiert, sondern die Initiative des Chabad-Rabbis angenommen. Aus der Sicht der Chabad handelt es sich in ihrem Fall um ein einfaches Chabad-Zentrum, das diese Gruppe, aber zugleich auch weitere Juden betreut.[80] Zwischen ihnen und Chabad gibt es also keine Distanz, sie können der Chabad-Gemeinde zugerechnet werden. Zwischen ihnen und Kehillat Beijing scheint jedoch eine große Kluft zu bestehen, denn Kate weiß über sie nur aus den Erzählungen anderer, sie selbst war nie dort.

Chabad of Downtown kommt jedoch auch in Interviews mit anderen Juden vor. Nathanael z. B. besucht die Gottesdienste dieses Zentrums, weil es in der Nähe seines Büros liegt. Aus seinem Bericht können weitere Informationen über diese Gemeinde entnommen werden:

N: Where I'm going it's … all of them are Israeli.

A: Where do you go?

N: Ah, there is in Jianguomen, across, across the street from my office.

---

77 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

78 Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* …), 1181.

79 Ebd, 1181.

80 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/66487/jewish/Address-Map.htm, zuletzt gesehen am 28. 11. 2013.

A: So, this Chabad Downtown?
N: Yeah, Downtown. Yeah, yeah, yeah. […]
A: Does it not consist of former Russian Jews?
N: A …, most of them are … Russian Jews from Israel.
A: Ah, Russian Jews who went first to Israel and then came to China.
N: Yeah, they speak Hebrew most of them. They are actually Russian Jews, are not Israeli.
A: And why do they gather separately, why do they need an own community? Why don't they go with the other Chabad?
N: I think it's, the, the, they're just close. The Russian area is really close to the … there is a Russian community there.[81]

Die Anwesenheit Nathanaels bei den Gottesdiensten dieser Gemeinde ist ein Beweis dafür, dass auch dieses Chabad Zentrum mehr als nur die kaukasischen Juden bedient. Für Nathanael, der selbst Israeli ist, handelt es sich hier in erster Linie um eine Gruppe von Israelis – Sehnsucht nach seinem Heimatland dürfte bei dieser Bezeichnung eine Rolle spielen. Wenn genauer nachgefragt wird, erklärt er jedoch, dass es „russische Juden aus Israel" sind, und keine „Israelis" im eigentlichen Sinn des Wortes. Die meisten sprechen Hebräisch und identifizieren sich somit mit dem israelischen Judentum, bewahren aber dennoch auch eine Identifikation mit der russischen Kultur, denn sie leben in dem russischen Viertel und sind mit der russischen Gemeinde verbunden. Zu ihrer Identität vermerkt die *Encylopedia*: „they like to consider themselves Russian Jews though they still have proud associations with their region and respect their Rabbi Adam, who is still in Kuba".[82] Eine komplexe Identität, die Züge des Kaukasischen, des Russischen, des Israelischen, aber auch Merkmale der Existenz auf einem fremden Territorium trägt. Chabad gelingt es, deren Bedürfnissen entgegen zu kommen und ihr Bedürfnis nach Zusammenhalt als eigener Gruppe, nach Bewahrung und Zelebrieren der eigenen Tradition zu erfüllen.

Zwei Chabad-Zentren und eine liberale Gruppe. Wie viele jüdische Gemeinden gibt es also in der Stadt und wie sind die Beziehungen zwischen ihnen?

Dass Chabad und die kaukasischen Juden im Einklang miteinander sind, kann man auch davon ableiten, dass die letzteren die Dienste der Chabad akzeptieren. Aber wie steht es mit Kehillat Beijing? Pan Guang, Wang Jian und Wang Shuming behaupten, dass „das Verhältnis zwischen den Lubawitsch-Anhängern und der nicht-orthodoxen Gruppe gespannt" sei.[83] Sie begründen

81 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
82 Ehrlich, 2009, 1181.
83 Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, 2012 (2007), 107.

dies mit den unterschiedlichen Positionen der zwei Gruppen bezüglich der Stellung der Frau in der Gemeinde, bzw. mit anderen Unterschieden „im Verständnis von Glauben und religiöser Praxis“.[84] Sie zählen zwar die gemeinsamen Aktivitäten der zwei Gruppen auf, doch sie ziehen aus den oben angeführten Argumenten den Schluss, dass diese in einem gespannten Verhältnis zueinander stehen würden.

Selbstverständlich haben zwei Kongregationen mit verschiedenen Traditionen auch unterschiedliche Einstellungen zu Glaubens- und gesellschaftsrelevanten Fragen, doch das setzt nicht unbedingt voraus, dass die zwei Gruppen in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Weltweit gibt es allenthalben Spannungen zwischen progressiven und traditionellen Anhängern ein und derselben Religion, und natürlich gibt es solche Spannungen auch innerhalb des Judentums. Doch dies ist keine unbedingte Regel; es kann Orte geben, wo die zwei Gruppen es dennoch schaffen, sich gegenseitig zu respektieren und vielleicht sogar zu schätzen. Im Gespräch mit den Leitern der zwei Gruppen in Beijing habe ich auch dieses Thema verfolgt. Ich habe beide der Reihe nach gefragt, wie die Beziehungen zwischen den Kongregationen sind, und ob sie sich als eine einzige, oder als zwei oder drei verschiedene Gemeinden betrachten. Hier zuerst die Antwort des Rabbi Freundlich:

A: And if you speak about a community, do you mean only this Chabad house, or do you mean all the three …?
R: Everyone. Everyone that you can count …
A: So you consider also those who go to Kehillat as part of the community?
R: Yeah, sure.
A: So there are not three communities, there’s only one community?
R: One community with 2 places, 3 places to pray.
A: And how are the relations between these 3 places?
R: Excellent.
A: Also with Kehillat?
R: Yeah. In fact, the head of the Kehillat is my biggest support. […] yeah, she’s my biggest local support. She’s the guarantee on this building and the guarantee of my school building. … So, you know, it’s just a matter of, you know, when I came here, Kehillat was very skeptical and not very happy. You know, they felt that in other places around the world, this conflict between Reform and orthodox, you know, liberal … and orthodox … and they didn’t want that to be here. And I told them that, and I stuck by it and I will always stick by it, that I’m not coming to take away … anything from the community, I’m coming to add. And that there is so much that we can … that we agree upon, that unites us, I’m not gonna divide anything, I’m not gonna focus on the thing that divides us.[85]

84 Ebd., 107.
85 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

Rabbi Freundlich bewertet die Beziehungen zwischen den zwei Gruppen als exzellent und betrachtet alle Juden als Mitglieder ein und derselben Gemeinde. Er hebt besonders die gute Zusammenarbeit zwischen ihm und der Kehillat-Leiterin hervor. Diese scheint seine Pläne grundlegend zu unterstützen, auch indem sie die erforderlichen Garantien für die zwei neuen Bauten des Chabad gewährleistet. Natürlich ist es möglich, dass sie dies tut, um sich auf diese Weise Chabad ihrer Gruppe gegenüber freundlich zu stimmen, um sich, mit anderen Worten, den Frieden zu erkaufen. Selbst wenn es so sein sollte, setzt dies bereits schon eine Frieden stiftende Ausgangssituation voraus.

Diese gute Ausgangssituation soll durch die Haltung und die Philosophie des Chabad-Rabbis ermöglicht worden sein. Er weiß um die Spannungen, die es oft zwischen verschiedenen Richtungen des Judentums gibt und er weiß, dass diese auch den Mitgliedern von Kehillat Beijing bei seiner Ankunft Angst gemacht haben. Doch er glaubt, durch seine Haltung ihre Angst beseitigt zu haben, denn er hat ihnen schon gezeigt, dass er sich auf das Verbindende und nicht auf das Trennende konzentriert. Er betont bei jeder Gelegenheit, dass er der vorher schon existierenden Gemeinde keinen Schaden zufügen, sondern lediglich Neues hinzufügen will. Dieses Neue kann man ebenso quantitativ wie qualitativ verstehen. Es kann also heißen, dass er um neue Mitglieder wirbt, die noch nicht zur Gemeinde gehören, oder dass er den schon vorhandenen mehr anbietet, dass er ihnen eine noch stärkere Verankerung im Judentum ermöglicht. Welches Neue angeboten wird und wie das bei den Kehillat-Mitgliedern ankommt, soll in weiteren Interviewabschnitten verfolgt werden.

Kate, die informelle Leiterin des Kehillat, spricht ihrerseits über ihre Ängste, die von der angekündigten Ankunft des Chabad-Rabbis ausgelöst worden waren. Die Persönlichkeit des Rabbi Freundlich scheint diese tatsächlich beseitigt zu haben:

> K: So it’s very interesting cause, like I was going to tell you, by … you know, by the late ’90s and 2000 we already thought, we knew about all the Jews that were in Beijing and, you know, they were all connected to us and I had no idea actually when Rabbi Shimon … he wrote to me and he said I wanna come to Beijing and start a Chabad community. I said there’s no need for that because … we already have a community and … it’s fine. And … actually we had a very funny correspondence for over a year. And when he in fact did come, he said: I don’t care what you’re saying, I’m coming anyway. When he finally came, it turned out there were many more Jews that we didn’t know about, who were uncomfortable in our culture. So you know, either people that were very religious and didn’t feel comfortable with our more liberal and progressive practice or didn’t feel comfortable with women leading services or wanting kosher food and we didn’t have kosher food on Friday night. And then there were all of these Caucasian Jews that we did … had no idea existed, they don’t even speak English, you know, so … […]

So I felt, well, part of my reticence was, number one, I thought we were serving all of the people that needed to be served and secondly, when Chabad came to Shanghai they eclipsed the liberal community, and I was very afraid for us because I thought there wasn't the critical mass to support two communities. [...]

Yeah, so ... but then when Shimon came, he's a very different man, and he's ...

A: So he's better?

K: I can say that. For me, nobody is better than Rabbi Shimon. I think he's ... he's a wonderful wise person and when he came in, he came with a lot of respect and you know, he said, ah, yeah, that we could ... We do a lot of things collaboratively; most of the people that pray with us don't feel comfortable to pray at his place and a lot of people that pray there don't feel comfortable to pray with us, but there are people there too, that will come to our place on Friday night and to his on Saturday morning, cause we don't have Saturday morning services, and ... so ... then we do things together that don't involve so much prayer, right?[86]

In Kates Bericht finden sich sowohl die ursprüngliche Zögerung als auch die spätere Beruhigung wieder. Kate glaubt am Anfang, dass alle Juden, die am Gemeindeleben Interesse haben, ihrer Gemeinde angeschlossen seien, und sie hat Angst davor, dass eine starke, alles monopolisierende Chabad das Ende des Kehillat Beijing bedeuten würde, v. a. auch aufgrund der geringen Zahl jüdischer Einwohner in der Stadt. Rabbi Freundlich findet aber seinen eigenen Kreis von Angehörigen und beweist, dass er eine eigene Gemeinde gründen kann, ohne bei Kehillat einzugreifen. In dieser Hinsicht ist das Neue, das er bringt, quantitativ zu verstehen, und das findet die Zustimmung aller Beteiligten. Mehr noch, Kate ist beeindruckt, dass viele Dinge gemeinsam gemacht werden können, und dies auf Vorschlag des Rabbis. Rabbi Freundlich wird als ein „wunderbarer weiser Mensch" geschätzt, der es versteht, anders Denkende zu respektieren. „He's a very different man", sagt Kate, wie auch „for me, nobody is better than Rabbi Shimon". Solche Aussagen aus dem Mund des Vertreters der anders denkenden Gruppierung beweisen, dass hier tatsächlich die Beziehungen zueinander so gut sind, wie es nur selten der Fall ist.

Doch es gibt auch trennende Linien, und diese werden nicht verschwiegen. Kate beantwortet nicht so leicht die Frage nach der Anzahl der Gemeinden, sondern diese bringt sie dazu, auch über die Unterschiede und über die notwendigen Grenzen zu sprechen:

A: We were discussing about this community and Chabad ... Do you consider it's only one community or there are many, there are three or two communities in this city?

K: Ah, how can I say? It's, it's ... it's two communities in one. I mean, we, we we ... definitely there is separation and we do things together, so ... Yeah.

86 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

A: I understand. So, Rabbi Shimon said there is definitely only one community …
K: How kind … It was very generous of him to say that, but yeah, I mean, I think that … whether either … one Jewish community is very, very sweet of him to say that, but, you know, there is obviously other things that separate us. They have a day school that they run and we give it financial support and they allow us to use the space on Sundays for our Sunday school for kids.
A: So you consider this is their space? This is not a common space?
K: It's their space which they allow us to use on Sundays.
A: So you don't consider it is a common space, for both of you …
K: I don't know, I don't know. Maybe it's ok to consider it that way, but it's very clearly that's Chabad house, and I think at first they were going to call it "Jewish Community Center" and I had a problem with it because I didn't want that to be considered like the only Jewish Community Center, and he changed it.
A: So this was according to your wish?
K: Yes. No, I think that we understand each other really, really well; because if that became the Jewish Community Center, it would marginalize Kehillat Beijing. And … so yeah, but on the other hand, you know, there's … we're definitely one people and … and we love each other and …, just don't practice the same way; and very neutrally supportive, I would say.[87]

Kate spricht also nicht so deutlich von einer Gemeinde, sondern sie behauptet, es seien „zwei Gemeinden in einer". Auch wenn sie hört, dass ihr Gegenüber von einer einzigen Gemeinde spricht, bleibt sie bei ihrer eigenen Beurteilung. Zu sagen, es sind zwei Gemeinden in einer, ist eine schöne Art, auch in die Welt der Unterschiede einzuführen. „Definitely there is separation", „there is obviously other things that separate us", sagt die Kehillat Leiterin. Die Trennungslinien verlaufen sehr deutlich auf der Ebene der Institutionen, und das entspricht dem Wunsch von Kate. Das Schulgebäude des Chabad ist deren Schule, auch wenn Kehillat es finanziell unterstützt und auch selbst benutzt. Das von Chabad gebaute Haus ist deren Haus, und es darf nicht „jüdisches Gemeindezentrum" heißen, denn das würde in die Irre führen. Die Bauten wurden, nach den Aussagen des Rabbis, von Kate selbst ermöglicht, da sie die Garantie zur Verfügung stellte. Und dennoch möchte Kate keinen Anteil daran haben, weil dies, aus ihrer Sicht, nicht im Interesse von Kehillat Beijing sei. Als Garantin kann sie Bedingungen stellen, und ihre Bedingung ist es, dass das Chabad-Haus nicht den Namen „jüdisches Gemeindezentrum" trägt. Ihre Forderung wurde respektiert und das Gebäude nennt sich jetzt „Chabad House and community center".[88] Kate ist mit dieser Konzession zufrieden: „we understand each other really, really well".

---

87 Ebd.
88 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/66487/jewish/Address-Map.htm, zuletzt gesehen am 28. 11. 2013.

Es gibt also Verbindendes und Trennendes. Die Zugehörigkeit zu ein und demselben Volk verbindet die zwei Gruppen und lässt positive Gefühle entstehen. Die Art zu Praktizieren setzt jedoch die Grenzen. Das Ethnische ist also das Verbindende, wohingegen die religiöse Option trennt. Als Schlussfolgerung heißt es: „[we are] very neutrally supportive", eine Aussage, die sowohl die Spannung als auch das gegenseitige Bemühen zum Ausdruck bringt.

Für Chabad ist im Prinzip jedes Chabad-Haus zugleich ein jüdisches Gemeindezentrum, so wie man es auf der Webseite von Chabad Beijing lesen kann: „A Chabad House is a Jewish community center, serving the needs of the entire Jewish community; offering Torah classes, synagogue services, and assistance with Jewish education and practice".[89] Der Satz wurde von der Hauptseite der Chabad übernommen, also ist es grundlegende Chabadideologie. Um die Forderung Kates zu erfüllen, wurde das Wort „Jewish" aus dem Titel ausgelassen, was aus der Sicht des Chabad nicht einen großen Unterschied ausmacht. Welche Haltung aber ist die des Chabad-Rabbis gegenüber der anderen Gruppe? Wie hat er sich vorgenommen, mit diesen umzugehen? Hier seine Worte:

R: Everybody's behaving, everybody's making mistakes, right? The question is when we come to, you know, what do we have that's holding us together? The same thing is when it comes to, the same thing is when it comes to a community, different … parts of … a … community, like, for example, Jewish community, we have the orthodox, we have conservative, we have reform, we have egalitarian … If, everyone, ok?, can live and let live, if everyone can be tolerant of the next person, ok?, you know, I agree to disagree, ok?, but let's leave it like that. Ok? Then, you can coexist together. You know, am … in, that's what I did when I came here. I told, I told the community, you know, when they asked me: 'What are you gonna do, for example, am …, you know, you're gonna teach kids in our community and you gonna teach that the boys are the ones that read from the Bible scroll, and the girls don't. You know, that's, that's the way Orthodox Judaism … understands Judaism, and … um, but we think differently. You know, so, so … we have a problem. You know, you know, we're letting, we're giving you our kids, but you're gonna teach them something which is against … what we understand.' And I … I said them, 'so, this, we are not gonna focus on this. Ok? Do, do, do you know … about the holiday of Hanukkah? You know about the holiday of Passover?' I'm saying this is what I was telling, 'you know about all these different holidays? Ok, then. So, and you'll be agreeing about this? Fine! This is what you're gonna teach the kids. You agree that kids need to learn Hebrew? We're gonna teach them all of that. Ok? All of these things. I'm not gonna …', you know, if I focus on all of that, I'm never getting anyway. It's like, for example, in

89 Siehe sowohl http://www.chabadbeijing.com/centers/default_cdo/jewish/Centers.htm als auch http://www.chabad.org/centers/default_cdo/jewish/Centers.htm, beide zuletzt gesehen am 28. 11. 2013.

business, ok? If I have two items in business, and know this one you want, ok? and this one … you're not so sure, right?, when I sit down with you at the table, I'm not gonna talk about this first. No, I'm first gonna make you happy with this. Ok? Once you're happy with the product you give a prize, then I'm gonna saying you: 'By the way, this is a great product.' I'm gonna … Then I can start talking and then I may get … both of them. Ok? But if I come to a business meeting and I start talking about something you're not really sure, you don't really think that you need, right? I'm gonna lose both. Right? The same thing, it's the same concept over here with religion.

A: Does it mean, after they accept the desired product, you will try to sell also the product they do not desire?

R: I'm not saying that they don't desire. But they are questionable about it. They're not sure whether or not this is something that they are going to need. Ok? Sometimes, a person doesn't necessarily need a product. Be it given at such a good price, they think 'You know, I could, I could do something else with it. … You know, I know exactly, you know, give me this price and although it's not really my business, but I'll …, I'll figure out what to do with it.' Right? I mean, you can, you know, this isn't necessarily … that's the way it's going to go. One thing is for sure: if you start talking to them about something they don't want, then you have a hard time to … tell them what to do. You know, when it comes talking to somebody and, apparently, I can tell you, ok? I remember when I was growing up and I would come to my mother and said: 'Mom, I love you!' She would say, 'Ok, so what do you want now?' Right? You try to say something good, and then, afterwards, you … you know, talk about the things that are uncomfortable. Ok?[90]

Rabbi Freundlich sieht eine grundlegende Toleranz als Schlüssel zu einem friedlichen Zusammenleben. Er kommt mit der anderen Gruppe zurecht, indem er den Schwerpunkt auf das Verbindende legt. Auch er sieht Trennendes und Verbindendes, doch er hat aus der Businesswelt gelernt, dass die Zufriedenheit des Kunden wesentlich für jeden weiteren Handel ist. Zumindest am Anfang soll der Kunde unbedingt zufrieden sein, nachher kann man auch Riskanteres versuchen. Der Handel muss nämlich weiter gehen! Der Chabad-Rabbi ist seinen Prinzipien treu: er ist da, um allen Juden zu helfen, sich im Judentum stärker zu verankern. In dieser Hinsicht ist das Neue, das er bringen will, auch ein qualitativ Neues. Auf der Webseite seiner Gemeinde heißt es: „Chabad is an educational organization dedicated to helping every Jew, regardless of background, affiliation, or personal level of observance, to increase his or her level of Jewish knowledge, enthusiasm, and commitment".[91] Der Schwerpunkt ist die interne Mission, und damit der Rabbi diese mit einem gewissen Erfolg führen kann, muss er vom Verbindenden ausgehen. Das Ziel, das er sich gesetzt

90 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

91 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/260752/jewish/Myths-Facts.htm, zuletzt gesehen am 30. 11. 2013.

hat, und die Wahl der besten Mittel machen aus ihm einen toleranten Menschen. Es handelt sich also um eine künstliche Toleranz, die eigentlich der captatio benevolentiae im Interesse seiner Ziele dient.

In der Botschaft des Rabbis gibt es Teile, die von der anderen Gruppe ohne Weiteres angenommen werden können, aber auch Teile, bei denen die anderen schon im Vorhinein ihre Missbilligung ausdrücken. Beide gehören zum Paket, und im Prinzip sollen beide weitergegeben werden. Aber der Rabbi weiß, wie er sie darbieten muss, denn er hat Erstprodukte und Zweitprodukte in seinem Angebot. Bei den letzteren will er auch nicht akzeptieren, dass diese unerwünscht sein könnten, sondern er besteht auf einer milderen Bewertung: seine Zweitprodukte erscheinen den Kunden als „fragwürdig", bzw. diese „sind sich nicht sicher, ob sie ein solches Produkt brauchen könnten". Als Beispiel für ein Produkt, das dem potentiellen Kunden als fragwürdig erscheinen könnte, bringt er die traditionelle jüdische Lehre über die Rollen von Mann und Frau. Doch auf der Seite der Kehillat-Mitglieder handelt es sich dabei nicht einfach um ein Produkt, deren Brauchbarkeit sie nicht kennen, sondern um eines, mit dem sie sich sehr unwohl fühlen. Die Stellung der Frau ist aus ihrer Sicht eines der größten Hindernisse auf dem Weg zueinander. Bei Chabad sitzen die Frauen in der Synagoge auf der Frauenseite, getrennt durch eine mehr oder minder durchlässige Wand. Das scheint den orthodoxen Frauen nicht viel auszumachen, doch bei den progressiven Juden kann es Gefühle der Isolation und der Minderwertigkeit auslösen. Und diese Gefühle sind schwer zu überwinden, sie können auch nicht durch „andere angebotene Güter" kompensiert werden. Das ist aus Kates Schilderung herauszulesen:

> K: So if it's, you know ... As much as I love him, and I think he is a great person, if I go there and sit on the women side, I'm always crying because I'm feeling so isolated and alienated; you know, this is supposed to be my place but why am I like off-road on that side? [laughs bitterly] So, yeah ... and as much as I like and respect both him and his wife, his people and what they've done here ...
>
> A: So the main difference is this, that they do not allow women ...
>
> K: Yeah, I think is mostly the role of women; mostly the role of women but also some things about literal interpretations and ... yeah ... [...]
>
> I have a 16 year old son and I brought him and my husband to Simchat Torah last week on Chabad; and Rabbi Shimon gave them the honor to be the first ones to read the Torah, my husband and my son, and I was very honored. That was such a big honor, that was so ... wonderful. He said, frankly speaking, he said: 'I don't know how you could stand that ...' The ... actually his issue was, where women are isolated, to, and ... which I was so proud of him that he cared about it, as a young boy.[92]

92 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

Angelegenheiten wie die Rolle der Frau, aber auch andere Fragen, bei denen Chabad die wörtliche Auslegung verwendet, gehören zu den größten und am schwersten zu überwindenden Unterschieden im Denken der zwei Gruppen. Das zweite Produkt des Rabbis ist tatsächlich ein unerwünschtes, nicht nur ein fragwürdiges Produkt, und das qualitativ Neue kann nicht so leicht willkommen geheißen werden wie das quantitative. Das qualitativ Neue trennt. Bei aller gegenseitigen Liebe, Respekt und Wertschätzung kommen sich die zwei Seiten wegen dieser unterschiedlichen Auffassungen nicht näher. Auch für den Chabad-Rabbi sind diese Unterschiede schwer zu überwinden. Doch wie sieht der Chabad-Rabbi tatsächlich die Andersdenkenden? Wie bewertet er die liberalen Auffassungen und die liberal ausgerichteten Juden vor Ort? Weiter unten seine Erklärung:

R: The problem with the liberal movements today is … is not they say, 'Listen here, we feel that we can only demand from the public that we can keep this group of mitzvot. This is what we are able to do, this is realistic, and …' you know. What they are saying is that all of these mitzvot are completely different to … to what we are meant to do. Ok? Because they didn't … it wasn't electricity 2000 years ago, so therefore you're allowed to turn on the light. Instead of trying to understand, to analyze why you are not allowed to turn on the light on Shabbat … that because what you do is you analyze the mechanism behind the electricity and try and see what is the principle that makes it work; to see whether or not that fits into one of the 39 prohibitions of what the Torah defines as work that you are not allowed to do on Shabbat. […] You have to analyze everything, you understand? And, you know, when it comes to matters in … in a person's life and they really mean something to them, they make sure they analyze it properly. Ok? So the question is how much does Judaism mean to you. Is Judaism just one of the things you do, or is it who you are?

Right? So, in the nutshell the … the problem that I feel with the Reform movement is two things: first of all, 'the pick and choose' and I can't understand if one you feel is divinely inspired, then why isn't the other one. And the interpretation which is, you know, who's come up with this interpretation, with this new interpretation of what it's all about?

You know what I mean? I want to tell you about somebody who's converted egalitarian 25 years ago. And then she came to me, she wanted an orthodox conversion, to make a long story short. She was always talking about the sages at the same she would talk about Michael Jackson, or at the same she would talk about some … some rabbi … you know, a reform rabbi today. Right? There was no difference: they have their opinion, we have our opinion, you know? And then she converted, truly, not a Chinese person, an American woman. And then all of the sudden she started to speak respectfully about the sages; she sought to speak like an orthodox person, right? […] And she said: 'before that, I thought, you know, everybody … everybody is human, right?, all are human beings. […] Then I realized, the more I learned, that the Rabbi sages are people, are human beings that their entire existence was Judaism; they lived and they breathed it every single moment!' It wasn't like they thought about an interpretation while they were in the shower, you know, when they have

> their spare few minutes. Right? So how can you compare the two of them? Right? You know, and that, that's ... that, that changed, you know, her perspective ... [...]
>
> To me, I think that it really is as I said before: is Judaism a part of your life or is it your life? That's the difference. Ok? Am I going to say the reform is no good? I would never say that. I think reform does appeal to a large number of Jewish people, that if they didn't have that to hold on to, then they would have nothing to do with Judaism and Jewishness. And therefore it does serve a purpose. You know, it's like ... the net that catches and so on. And that's why, you know ... But is there a means to an end? I don't think so. And also when I teach people myself, like I was talking, I say: this is the minimun. And that is the maximum.
>
> Right? That's, that's what your job is, ok?, but I would never been able to have this relationship with Kate, with Kehillat, if I would come in and I would tell them that there is absolutely no value to anything that they do. Right? The near fact that they were here before I was, is reasonable one to respect them. Ok? Cause they were taking care of the Jews before I got here. Ok. And the certain things that we can do together, we do together; the things that we don't see eye to eye, fine, you do in your way, I do in my way.[93]

Rabbi Freundlich wirft den Progressiven vor, dass sie eine oberflächliche Beziehung zum Judentum hätten. Sie würden sich nicht total mit ihrer Religion identifizieren und aus diesem Grund auch den Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht richtig sehen. Sie würden nicht verstehen, dass die Lehren der alten weisen Rabbis wie auch alle Mitzwot göttlich inspiriert seien. Sie würden ihre eigene Interpretation als gleichwertig mit jener der Weisen bewerten, weil sie die Weisen nur als einfache Menschen betrachten, ohne jedoch einzusehen, dass diese durch ihre absolute Verankerung im Judentum irgendwie am Heiligen teilhätten und das Wesentliche besser verstehen würden. Die Anmut, alles selbst interpretieren zu können, ist wiederum aus der Sicht des Rabbis eine Sünde der Progressiven.

Der Chabad-Rabbi behauptet, dass sich die Progressiven die für sie angenehmen Seiten des Judentums „herauspicken" würden, und nur diese Gebote einhalten. Würden sie nämlich die Auslassung einiger Mitzwot dadurch begründen, dass sie sehr schwer seien und demnach von der breiten Masse nicht eingehalten werden könnten, dann würde der Rabbi nichts dagegen haben. Aber statt dass sie die Nichtbefolgung der Gebote mit ihrer eigenen Schwäche begründen, erklären sie die Gebote für ungültig, veraltet und ungeeignet für den heutigen Menschen. Dies ist für den Rabbi unannehmbar. Was er vorschlägt, ist wiederum grundsätzlich die Chabadideologie, es ist die Idee Menachem Schneersons, des letzten Rebbes. Dieser sagt, dass jeder Jude sich vornehmen soll, am Anfang wenigstens einige der Gebote zu befolgen, und erst später weitere hinzuzufügen, wenn er spürt, dass dies für ihn gut ist. Auf diese

93 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

Weise werden die Gebote nicht relativiert, aber eine partielle Einhaltung wird möglich. Mit diesem Vorschlag hoffen die Chabad-Shluchim auch die säkularisierten Juden zu erreichen, indem sie zugleich der jüdischen Tradition treu bleiben. Zwischen dieser Grundhaltung und jener der progressiven Juden gibt es aber einen wesentlichen Unterschied: der Vorzug der wortwörtlichen im Vergleich mit der angepassten Interpretation.

Der Rabbi bringt in seinem schönen, erzählerischen und ironiegeladenen Stil die Argumente aller traditionellen religiösen Gruppen gegen die liberalen Auffassungen derselben Religion zusammen: die Unantastbarkeit der schriftlichen, in den Geboten zusammengefassten Offenbarung, der Wert der Tradition, die Autorität der Weisen aus früheren Zeiten, die Missbilligung der modernen, angepassten Auslegung. Ein solcher Diskurs könnte sich bei jedem traditionellen Anhänger einer jeden Religion finden.

Mit Bezug auf das Verhältnis zwischen Chabad und den Progressiven bringt es folgendes ans Licht: der Rabbi scheut sich nicht zu zeigen, dass er das Eigene viel höher bewertet als das Fremde. Die liberalen Auffassungen werden auf jeden Fall gering geschätzt. Er formuliert das auch direkt: „This [die progressiven Formen des Judentum] is the minimum. And that [das traditionelle Judentum] is the maximum." Und dennoch schafft es der Rabbi, einen wahren, nichtverfälschten Respekt vor der anderen Gruppe zu haben, einen Respekt, der auch von den anderen gespürt wird. „When he came in, he came with a lot of respect", stellt Kate mit Freude fest.[94] Er sieht das Gute im Reformjudentum und schätzt die Tatsache, dass es vielen Juden ermöglicht, dennoch einen Zugang zu ihrer Religion zu finden. Ein Jude, der nach der liberalen Art praktiziert ist für ihn besser als ein säkularisierter Jude. Doch auch dieser ist eingeladen, sich im Judentum noch besser zu verankern. In welchem Judentum? Im traditionellen Judentum, im Judentum, so wie es von Chabad verstanden wird.

Was die progressive Gruppe in Beijing anbelangt, weiß der Rabbi ihren Beitrag zur Erhaltung des Judentums zu schätzen. Er ist sich bewusst, dass dies ihm auch die guten Kontakte vor Ort ermöglicht. Er pflegt diese gerne und arbeitet mit der anderen Gruppe zusammen, dort wo es geht. Denn es gibt, auch aus seiner Sicht, Trennendes, und dies muss man so stehen lassen.

Der Beurteilung der chinesischen Autoren über das gespannte Verhältnis zwischen Chabad und den Progressiven wird durch diese Interviews nicht bestätigt. Im Gegenteil: sie zeigen, dass hier tatsächlich zwei Gruppen mit einer sehr unterschiedlichen Auffassung dennoch gut miteinander umgehen können. Die zwei Personen drücken ihre Wertschätzung zueinander aus, aber ver-

94 Kate, Interview vom 25.10.2011.

schweigen auch nicht die Schwierigkeiten, die sie mit dem jeweils anderen haben. Sie relativieren ihren eigenen Standpunkt nicht, und finden dennoch Bewunderung auch für den des anderen. Das macht sie glaubwürdig und lässt schließen, dass die Beziehungen zueinander so gut wie nur möglich sind.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Unterschiede, die es zwischen den Orthodoxen und den Liberalen in ihren jeweiligen Auffassungen gibt, auch in Beijing bestehen bleiben. Dennoch ist die Spannung zwischen den zwei Kongregationen nicht so groß wie anderswo in der Welt. Die beiden Gruppen schaffen es, das Gute beim jeweils anderen zu sehen und das Gegenüber zu respektieren. Sie können sogar zusammenarbeiten und sie unterstützen sich gegenseitig. Eine nicht geringe Leistung in einer Situation des internen religiösen Pluralismus!

Die vorausgehenden Fragmente haben viel über die inhaltlichen Unterschiede gesagt, die es zwischen den Liberalen und den Chabad-Anhängern gibt. Doch es gibt auch Unterschiede in den praktischen Dingen, so etwa in der Organisation und Leitung der Kongregation. Bei Kehillat liegt alles in den Händen der Laien, die mit der Zeit Verwaltungsorgane gegründet und ein Statut entworfen haben.[95] Es gibt ein gewähltes Leitungsgremium – doch an diesem Punkt wird die Sondersituation einer Expatgemeinde ganz deutlich sichtbar:

A: In your community, I call it now community, who is taking the decisions? They said there is a decision board.
K: At Kehillat Beijing? We have a board.
A: And how many people are now in it?
K: About seven people.
A: They are elected for a certain period or …?
K: Yeah, yeah, yeah. We do … we have elections each year but basically it's … it's who volunteers to be on it because we don't have that many people that have time and they're interested to volunteer. So we hope that every year we'll find that many people that will be interested in being active, and …
A: And your role is that of the … of a leader of the community or what is your position?
K: Oh, we're not very hierarchical, so … and I'm actually a permanent board member, as is the cofounder of my company, Y, she's also a permanent board member, and then everybody else may be get selected for a three year … We have three year terms and four year terms, so there's overlap, but basically we hope that we find enough people every year to fill on it.[96]

Kehillat Beijing wird durch ein gewähltes Gremium geleitet. Die Kongregation empfindet es aber als eine Herausforderung, jederzeit die Leitungspositionen zu

95 Ebd.
96 Ebd.

besetzen. Es handelt sich um ehrenamtliche Engagements, und bei einer fluktuierenden Gemeinde besteht nicht die Gewissheit, dass sich immer Bereitwillige finden würden. Zwei langfristig vor Ort ansässige Mitglieder dienen als permanente Leitungsgremiumsmitglieder. Sie nennen sich nicht etwa Vorsitzende oder Gemeindeleiter, weil die Gruppe hierarchische Übereinanderstellungen vermeiden möchte. Kate legt großen Wert darauf, nicht als Leiterin angesehen zu werden. Doch ob es ohne sie ein langlebiges Kehillat Beijing geben würde, ist fraglich. Edward, ein progressiver Jude aus Shanghai, bezweifelt es jedenfalls:

> E: it's not easy; you need somebody like Kate with a … a strong figure in the community that has … the time, the, the, the … the funds and the, the motivation to take this and lead this. […]
>
> I think what Kate does is quite amazing … I lead it to the fact that she's … she is a leader: in her personality, in her business world, in her … everything she does. That helps, because people just follow and … They like to come because of her, because of the atmosphere; and I ever said I think that also in Beijing people don't come for the service; they don't come for the rabbi.[97]

Für das Bestehen einer solchen Gemeinde sind also stabile Mitglieder unverzichtbar. Im Falle des Kehillat Beijing soll laut Edward alles von der Persönlichkeit einer Person abhängen. Eine starke Figur kann eine Kongregation um sich bilden, wenn diese das Interesse, die Motivation, aber auch die Zeit und die Finanzen dazu hat. Die anderen „folgen nur", sagt Edward. Eindeutig betrachtet er Kate als die Leiterin dieser Gruppe. Es sei ein Leiter-Gefolgschaft-Verhältnis worauf sich Kehillat Beijing stützt. Kate selbst vermied es, sich als Leiterin oder als sonstiges Zentrum der Gemeinde zu bezeichnen. Doch wie wird sie von anderen gesehen, wie wird sie von der Seite der Chabad-Gemeinde angesehen? Hierzu Rabbi Freundlich, der auch einiges über die Leitungsverfahren in seiner Gemeinde mitteilte:

> A: So the community is … who is leading the community, who is taking the decisions, is there a leading board, or an executive committee, or is it you or is it Kate or …?
>
> R: Kate, Kate takes care of Kehillat. I take care of Chabad. We meet on occasion between ourselves and that's a community as a whole.
>
> A: And the other rabbis?
>
> R: The other rabbis here, no, they, they're … You know, when I'm … when we sit and discuss the holidays, you know, what we should do or plan for the year and so on, then of course I involve them.
>
> A: Are they somehow subordinated to you or are they …?
>
> R: They are, they, they work for me. Yeah. I mean, we work together, but if it is in terms of, you know, on the paper, it's there … I'm the boss. […]

97 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.

A: And is there also an executive committee made up by members of the …?
R: No, my executive committee is in … is in New York.
A: No, I mean for this community in Beijing.
R: No, no, no, no, no, in that sense not.
A: So there is only two: you and Kate, who are …
R: Yeah, yeah. Basically what we do is we, we … You know, I will go to the more influential people from … after we have met and after we have talked, I will go to the more influential people in my community within Chabad, she will go to the more influential people in her … in Kehillat and then it will … it will circle round like that.[98]

Auch aus der Sicht des Rabbi Freundlich ist Kate das Zentrum und die Entscheidungsträgerin bei Kehillat Beijing. Er zieht eine Parallele zwischen der Situation bei der progressiven Gruppe und der in seiner Chabad-Gemeinde. Hier ist er der Chef, die anderen Rabbis sind ihm unterstellt, und ein Mitgliedergremium, das die Entscheidungen ausführen soll, gibt es nicht. Es handelt sich also um ein anderes Leitungsmodell, welches einen Entscheidungs- und Verantwortungsträger ins Zentrum setzt. Alles geht von ihm aus und kommt zu ihm zurück. Rechenschaft legt er vor den übergeordneten Einrichtungen seiner weltweit agierenden Bewegung ab: „my executive committee is in New York". Auf lokaler Ebene kommt er ohne ein derartiges Gremium zurecht. Es gibt jedoch Gemeindemitglieder, die einflussreicher sind als andere. Diese müssen herangezogen werden, um die Eigenposition durchzusetzen. Deren Rolle ist darauf beschränkt, die Entscheidungen der zwei Leitungspersönlichkeiten zu unterstützen. Wenn es sich um Themen handelt, die die ganze Gemeinde betreffen, tauscht er sich lediglich mit der Leiterin des Kehillat aus, von der er annimmt, dass sie nach demselben Modell die Unterstützung der einflussreichen Leute in ihrer Gruppe gewinnt.

Weiteres kann aus den zwei Berichten entnommen werden, dass es auch hinsichtlich der Nachhaltigkeit der beiden Gemeinden Unterschiede gibt. Chabad Beijing besteht solange es einen Chabad-Rabbi in der Stadt gibt, unabhängig von der wechselnden Adressatengruppe. Bei Kehillat ist die Zukunft ständig mit einem Fragezeichen versehen, denn hier stützt sich alles auf das Vorhandensein und die Beteiligungsbereitschaft von Laien. Diese hängen ihrerseits von vielen Faktoren ab. Kate zieht daraus ihre eigenen Schlussfolgerungen:

K: I think, you know, people get more interested in community as they have children. And sometimes if you're a young person and just, it's, you know, ok, well, that's my position; but when you have children people become much more interested in being able to pass on their traditions and having an educational framework for it and passing on practice and tradition to their children; and so by the '90s some of the young

98 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25.10.2011.

people that came here very young were at the age, or more people were at the age when they were starting families and they had young children, so I think there was more interest for more people for continuity and unity, but unfortunately still this is a place where expats come and go. So people come and they stay here for an average three to five years, although there are people like me that have stayed a very long time, there aren't so many of them.

A: Do you know how many people who stayed for such a long period exist? Or those who have settled here or have a mixed family and decided to remain here?

K: I don't know. Hundreds.

A: Hundreds?

K: Hundreds, yes. Not necessarily Jewish people, but yeah, hundreds of foreigners. Jewish people, I don't know, tens …

A: And they always come for a period like three or four years?

K: Yeah. Three-five years, even ten years. Their parents are getting old, so they wanna go back and take care of their parents; or the kids going to college and they're back in America so they're a little bit torn apart. So it's … in a way it's very hard because some years there's a lot of active people who are supporting the community and some years there aren't, it just depends on the luck of who comes and goes; but somehow it seems to always be a critical mass that we've been able to carry on this time.[99]

Das Interesse an einem organisierten Gemeindeleben in einem fremden Land nimmt in bestimmten Lebensabschnitten zu, so z. B. wenn die Familien Kinder haben. Diese sollen in den Werten der eigenen Tradition aufwachsen, und es ist nicht leicht für Eltern, dies allein zu bewerkstelligen. Aus diesem Bedürfnis nach organisiertem Programm für die Kinder hat sich Anfang der 1990er Jahre das heutige Angebot des Kehillat Beijing entwickelt. Doch solche Lebensabschnitte werden durch weitere ersetzt, die andere Bedürfnisse in den Vordergrund stellen. Expatriates haben i. d. R. starke Verbindungen zum Herkunftsland, so dass solche Bedürfnisse oft auch die Wiederkehr in die Heimat mit sich bringen. Für die Gemeinde, die aus Expatriates besteht, bedeutet dies eine ständige Ungewissheit bezüglich ihres Fortbestehens. Soweit hat es immer die nötige kritische Masse gegeben, doch es gab Schwankungen in der Anzahl und der Fülle von Möglichkeiten.

Der Chabad-Rabbi ist nicht derart auf eine kritische Masse angewiesen, die ihn bei seinen Tätigkeiten unterstützt. Eine Erklärung dafür bietet M. Avrum Ehrlich, der die Chabad Gemeinden als „the biggest winner in the growth of the kosher industry in China" bezeichnet.[100] Dies funktioniert so: viele chinesiche Fabriken wollen sich um des Exports willen kosher zertifizieren lassen. Die örtlichen Chabad Gesandten werden demnach als Kosher-Aufsichtsbehörden herangezogen. Dies erwähnt auch Rabbi Freundlich während des Interviews:

99 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.
100 Ehrlich, 2010, 65.

„I do business in China with kosher food, supervising kosher factories“.[101] In den letzten Jahren haben die Chabad Rabbis diesen Markt von ihren aus den US anreisenden orthodoxen und ultraorthodoxen Kollegen erobert.[102] Die beachtenswerten Einkünfte aus den periodischen Inspektionen der koscheren Fabriken[103] geben dem Rabbi eine finanzielle Selbstständigkeit.

Des Weiteren lässt sich der Hauptrabbi von Chabad Beijing sowohl von seiner Frau als auch von weiteren Shluchim-Familien aus derselben Bewegung helfen.[104] Drei weitere Familien dieser Art hat er nach Beijing zu sich gerufen, nachdem sich die Aktivität derart entwickelt hat, dass deren Einsatz begründet war.[105] In zehn Jahren wurde eine ganze Infrastruktur aufgebaut, von der Rabbi Freundlich einerseits mit Stolz berichtet, die aber andererseits neue Horizonte eröffnet und den Wunsch nach mehr entstehen lässt. Auch in diesem Fall verpasst es der Rabbi nicht, die Unterstützung der Kehillat-Leiterin hervorzuheben:

> R: I wished to come to a place that was a very limited amount of … a Jewish infrastructure, a very small Jewish infrastructure and to build it from there. So we have kosher eating chicken, we have kosher milk, we have a restaurant, a café, a synagogue, a community center, a school, a mikvah, you know, all of these things. That was my dream: to come here and to build it from scratch.
> A: And you think you have achieved to it?
> R: I'm, I'm, I'm … Well, I'm not … I, I … I'm not … I'm never satisfied. So I'm always keen to grow. And I think yes, a lot of these is due to the … the companionship, my friendship with Kate.
> A: With Kate?
> R: Yeah. She was very … very helpful, she still is.[106]

Die Pronomen der ersten Person Singular erscheinen hier auffallend oft, mit einer viel größeren Frequenz als in den Berichten der Kehillat-Sprecherin. Rabbi Freundlich hat persönlich geträumt und dann seine Träume umgesetzt, und ihm liegt es, immer weiter zu wachsen, wobei dies die Frage entstehen lässt, wer da wirklich wächst: er oder die Gemeinde? Für den Chef-Rabbi der Chabad ist alles in gewisser Hinsicht eine persönliche Leistung. Ferner kommt hinzu, dass er sich auf andere Shluchim stützt und der Zusammenarbeit mit der anderen Leiterin viel verdankt. Die hier ansässigen Juden sind für ihn le-

101 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.
102 Ehrlich, 2010, 65 ff.
103 Ehrlich spricht von einer jährlichen Gebühr von ca. 4.000 USD, die von einer durchschnittlich großen Firma bezahlt wird. Siehe ebd., 73.
104 http://www.chabadbeijing.com/templates/articlecco_cdo/aid/71595/jewish/Our-Staff.htm, zuletzt gesehen am 22. 01. 2014.
105 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.
106 Ebd.

diglich Empfänger des Dienstleistungsangebotes. Dennoch kann er abschätzen, wie viele aktive Mitglieder es in seiner Synagoge als auch in der ganzen Gemeinde gibt:

A: How many active members do you have in the community?
R: It's hard to tell. We have ... You know, everybody likes a different part of ... of Judaism. Am, yes, to some people, Hanukkah is the most important, to some people Purim, to some people Pesach, so throughout the whole year we get I would say about 70 % of the community coming through ... at some stage.
A: The community means all the Jews living in Beijing?
R: Yes.
A: So they are about, you said, 2,000?
R: Yeah.
A: And about 70 % come to Sha ...?
R: Yes, to something; whether it's a birthday party, whether it's the restaurant, whether it's the synagogue, whether it's an activity ...
A: How many of those come on a regular basis? [...]
R: I would say about 100 a week.
A: Here in Chabad, or?
R: Yeah. Here in Chabad, yeah.[...] It's possible maybe in the summer a little bit more, in the winter a bit less, depending on the time of the, you know, the year.
A: So this core community who does come very regularly are hundred people, consisting of men, women and children.
R: Right, yeah.[107]

Der Rabbi schätzt, dass 70 Prozent von den ebenfalls geschätzten 2.000 in Beijing ansässigen Juden zumindest gelegentlich die Dienste der Gemeinde in Anspruch nehmen. Das wären ca. 1.400 Leute. Die Zahl ist nicht gleich mit der Gesamtanzahl der Nutzer des Angebotes, weil die Stadt auch viele jüdische Touristen anzieht. Regelmäßig kommen in sein Chabad-Haus ca. 100 Leute pro Woche, obwohl es auch hier Abweichungen im Verlauf des Jahres gibt. Diese Masse hat nicht, wie bei Kehillat, die Rolle, die Aktivitäten der Gemeinde allein durch ihr Engagement zu tragen, doch sie ist als Empfängerin der Dienstleistungen unverzichtbar: ein koscheres Restaurant ist auf seine Kundschaft angewiesen, um überhaupt funktionieren zu können, ebenso eine Schule, eine Mikwah usw. Hinzu kommt der Bedarf an Spenden, der trotz der von den Rabbis selbstständig erworbenen Einkünfte bei so vielen Aktivitäten und so viel Personal dennoch hoch ist. Die 100 Leute pro Woche tragen durch ihren Konsum und ihre Spendentätigkeit das ganze Projekt wohl doch mit auf ihren Schultern.

Drei Gruppen von jüdischen Expats, unterschiedlich in ihrer Tradition und ihren Vorstellungen, existieren in Beijing nebeneinander. Eine transnationale missionarische Bewegung versucht, ihren Bedürfnissen während des begrenz-

107 Ebd.

ten Aufenthaltes in der Stadt entgegen zu kommen. Zwei dieser Gruppen nehmen gerne das Angebot wahr, die dritte besteht auf den eigenen Prinzipien und Werten und ist bereit, sich aktiv in die Gestaltung einer Gemeinde nach ihren eigenen Vorstellungen einzubringen. Es gibt also Initiativen von unten wie auch von oben, es gibt aktive, sich an der Bildung ihrer Gemeinde beteiligende Mitglieder und es gibt passive Empfänger des vorgeformten Dienstleistungsangebotes. Zwischen den Zentren gibt es Zusammenarbeit wie auch trennende Linien, dennoch herrscht eine Stimmung, die sich durch gegenseitigen Respekt charakterisieren lässt.

4.1.2.2 Shanghai

Shanghai zählt zurzeit fünf jüdische Kongregationen, die den hier ansässigen Juden eine Fülle von Dienstleistungen anbieten. Drei dieser Kongregationen wurden von Chabad initiiert, und zwei sind Gründungen anderer Entscheidungsträger. Eine der ersten Fragen, die sich in diesem Zusammenhang wie von selbst ergibt, ist, was die Kongregationen voneinander unterscheidet, und ob sie sich dennoch als eine einheitliche Gemeinde verstehen. Diese Frage habe ich der Reihe nach allen Rabbis gestellt. Im Prinzip zielen die Antworten darauf, alle Juden als eine Gemeinde zu betrachten, doch es gibt auch Abweichungen von diesem Schema. Eine davon sogar bei Rabbi Shalom Greenberg, dem Chefrabbi der Chabad vor Ort:

A: We should talk a little bit about the community. You said it developed very quickly in these thirteen years, the community developed. First of all I would like to ask you if there is only one community in Shanghai or if there are three communities now, because I know that there are three places over here.

G: It's … if you'll open our magazine, on the cover we write: "One Community – Three Locations". It's one community, it's … all of us are Chabad; they all came to … by my request to come down to Shanghai to assist different needs of the community. So we … I asked them, I built them up, I support them, we all work together. We are in three locations because this is the need of the community. So it's one community – three locations. Besides that, there is also one more synagogue in a small apartment; it's not a synagogue, it's a … it's an apartment. Not far from here, which is another organization established from Israel.

A: What organization is that?

G: It's called Shehebar Sephardic Center.

A: So this would be another community, a Sephardic community.

G: Yes.[108]

Für Rabbi Greenberg gibt es also zwei Gemeinden: zu der einen gehören alle Juden, die eine Chabad-Synagoge besuchen, eine weitere Gemeinde besteht

---

108 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

allerdings aus den sephardischen Juden, die eigenständig feiern. Der Grund dafür, sie als zwei verschiedene Gemeinden zu betrachten, ist, dass diese Gruppen von zwei verschiedenen jüdischen Organisationen betreut werden. Hier ergibt sich also der Gemeindecharakter durch die Dachorganisation, die das religiöse Leben organisiert. Die anderen Rabbiner hingegen sprechen von einer einzigen Gemeinde, der alle Juden vor Ort angehören. Für sie leitet sich die Zugehörigkeit zur Gemeinde von der jüdischen Identität und nicht von der Tradition, von der religiösen Option oder von dem Dachverband ab. So z. B. der sephardische Rabbi, aber auch der weitere Chabad-Rabbi, den ich interviewt habe:

A: Would you say it is only one Jewish community in Shanghai or are there two communities? Your community as a Sephardic one and the other three rabbis together have Chabad community?
B: I say there is one Jewish community with … different synagogues.[109]
A: Would you say there is only one Jewish community in Shanghai or there are more communities in Shanghai?
S: No, there is one Jewish community in Shanghai.
A: Including also this Sephardic …
S: Yeah, they are part, because there are Jewish in Shanghai so they are part of the Jewish community.[110]

Rabbi Greenberg kennt zwei Gemeinden in der Stadt, die sephardische und die Chabad-Gemeinde. Die Chabad-Gemeinde hat drei Zentren. Diese sind nicht nur aufgrund der unterschiedlichen Lokalisierung in der Stadt nötig (Hongqiao im Westen, Pudong im Osten und Downtown im Zentrum von Shanghai), sondern sie weisen auch eigene Besonderheiten auf. In Hongqiao treffen sich v. a. viele Businessleute, einige mit fester Adresse in China, andere mit gelegentlichem Erscheinen vor Ort. In Pudong sind viele jüdische Familien mit Kindern sesshaft, wobei einer oder beide Eltern i. d. R. als Experten in einem Großunternehmen arbeiten. Im Downtown Zentrum wird sephardisch gebetet und Französisch gesprochen, diese Synagoge soll den vielen hier ansässigen französisch-nordafrikanischen Juden dienen.[111]

Die Existenz zweier unterschiedlicher sephardischer Zentren wirft die Frage auf, was die zwei Kongregationen voneinander unterscheidet, bzw. warum es nötig war, für die nicht so zahlreiche sephardische Bevölkerung in Shanghai zwei verschiedene Synagogen zu gründen. Nicht zuletzt entsteht der Bedarf nach einer Klärung, wie überhaupt Chabad und Sephardisch auf einen Nenner

109 Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.
110 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
111 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011; Yehuda, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 29. 10. 2011.

zu bringen sind, da die Chabad-Bewegung wie auch der Chassidismus insgesamt Entwicklungen innerhalb des aschkenasischen Judentums sind. Die Antwort von Rabbi Greenberg zeigt, dass in der Chabad-Bewegung eine Mentalitätsentwicklung stattgefunden hat: von der chassidischen Strömung zu einer Philosophie, die sich lediglich als Ziel setzt, das Judentum schlechthin innerhalb jüdischer Gruppen zu fördern und von sich behauptet, jenseits aller Grenzen und internen Differenzierungen dieser Religion zu stehen:

> G: I will explain to you. It's not … it's not so confusing. Chabad is an ideology, it's a philosophy, it's not a way of prayer, it's not a way of dress code, it's not the age, it's not the background. So, it's a philosophy, the philosophy of the Chabad movement is to get involved as many Jewish people are possible in Jewish life. This is our philosophy, that's why we are here. So the rabbis are the Chabad-Rabbis, they are coming with this philosophy, but which prayer book they will use, that depends on what are the people more familiar. So, for example: the rabbi that you went to there on Saturday morning, he speaks French. He attracts mostly the French Jewish people. The Jewish people in France, most of them today, come actually not from France; they come from North Africa mainly: Morocco, Tunisia, Algeria, they come from these areas. They pray in the Sephardic prayer book with Sephardic melodies. The melody sounds more like the Arabic music. So because the people are familiar with this style of praying, he is praying with them this style of praying. So they come, they can enjoy, because if you tell them, if you will sing to them a different melody they never heard before, they don't enjoy it, they don't click. So we want them to enjoy their experience so they come again, so they come again, so they're more involved. So he prays with them Sephardic style.
>
> My brother in Pudong, he mainly works with American Jewish families who are not religious at all; they actually don't even …, if you … they don't even read Hebrew, most of them. If you talk, if you chant to them the prayer in Hebrew for two hours, that's the last time they will show up, they will not come in again, so he says the prayers a little bit in Hebrew, a little bit in English … He has discussion groups, talk about, discuss the Torah, discuss the prayer … He does it shorter, not two hours, but less, he does only the main prayers, he accommodates the needs of his community so they should feel comfortable, they should be able to participate. So basically it's not about a prayer book, it's about bringing the community together and defaults different kinds, not Sephardic, not Ashkenazi, it's not … those groups, those … they still exist today in Israel but it's not about where you come from originally three generations ago, it's about your lifestyle today. And that's why we are trying to accommodate everyone so they come in, cause our goal is to get them involved, our goal is to make them feel comfortable in the Jewish lifestyle.[112]

Chabad wird also als eine sehr anpassungsfähige und tolerante Ideologie dargestellt, die sich an die Bedürfnisse verschiedener Gruppen anpasst und somit mit jeder Tradition und mit jedem Gebetstil zurechtkommt. Dasselbe betont

112 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

auch der Chabad-Rabbi der sephardischen Gruppe, mehr sogar, aus seiner Beschreibung geht hervor, dass er die Anstrengung auf sich nimmt, sich an eine für ihn neue und nicht ganz vertraute Tradition anzupassen. Das alles, um anderen Juden zu helfen, jüdisch zu leben. Hier seine Worte:

A: And now you are leading the Sephardic community. Is this right?
S: Yes.
A: How does it work together? Chabad and Sephardic?
S: It's … Chabad is a philosophy; I mean it's a way of approaching Judaism. And Seph … it doesn't, it matches with every …, Sephardic or Ashkenazi doesn't … doesn't matter, it's just customs or melodies during the prayer, it matches perfectly, no problem.
A: And the people were also willing to accept you also as a Chabad-Rabbi, to lead the community.
S: Yeah, of course.
A: This means you don't change anything about their Sephardic identity?
S: No, not at all. My only wish is to give them the possibility to practice their Judaism here or wherever they are, actually here in Shanghai, to help them practicing their Judaism. So the way they are I'm trying to … to make sure they can, if they haven't Judaic … need Judaism, I can help them to make it.
A: This means you have to adapt according to them. You have to take the books which you …
S: In a certain way.
A: Maybe you were not familiar with them before …
S: Right. So we learn.[113]

Die Existenz dreier verschiedener Chabad-Zentren ist also nicht nur durch die großen Entfernungen in der Stadt gerechtfertigt, sondern auch durch die besonderen Bedürfnisse der hier ansässigen Juden. Somit ist Chabad eine angemessene Option auch für die sephardischen Juden vor Ort. Und dennoch gibt es auch eine eigene sephardische Synagoge. Die drei von mir interviewten Rabbis haben jeweils eigene Erklärungen dazu. Zunächst Rabbi Greenberg:

A: So this means Chabad does not want to change anything about the Sephardic identity of this Sephardic group …
G: Right. Right.
A: … but just put accent on these things which are common to both Ashkenazi and Sephardic which are the core of Judaism. Is that right?
G: That's right.
A: Ok, so how happens then that there is another Sephardic group which does not want to come to this Sephardic group?
G: Well, actually, actually it has nothing to do with don't want to come; it's … has to do with the fact that the rabbi in Israel receives the funding to establish a new center

113 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

over here in someone's name. So they opened an apartment, and they have … mainly they, they accommodate the travelers from a small group called Syrian coming … Jews from Syria. They live in Panama, they live in Brooklyn, they live in Mexico mainly; and they have a special way of praying: very strictly in Hebrew, very strictly … So they wanted, when they come here for business they should have a place where to pray and a place where to …, so that's mainly what they serve. That's why still they are here for four years, they still remain on a small apartment, not … not significantly involved in the community, it's not their purpose.

A: And when did this community start, this more Sephardic Syrian?

G: Four years ago about, 2007 about … I can't remember. I think 2007.[114]

Rabbi Greenberg erklärt, dass das andere sephardische Zentrum einfach dadurch entstanden ist, dass jemand die Initiative ergriffen hatte, es zu finanzieren. Die Juden, die sich hier treffen, unterscheiden sich aber durch ihren Ursprung und durch ihren Gebetstil von denen, die das sephardische Zentrum des Chabad besuchen. Bei Chabad versammeln sich die nordafrikanisch-französischen Sepharden, während hier syrische Juden aus Panama, Brooklyn und Mexiko zusammen kommen. Es ist also eine andere Gruppe, auch wenn beide sephardisch sind. Hinzu kommt, dass die syrische Gruppe sich sehr strikt an bestimmte Regeln hält. Noch etwas macht diese Gruppe aus: sie sind lediglich Touristen vor Ort, und benutzen diese Synagoge als eine Art geistliche Herberge während ihrer kurzen Handelsaufenthalte in Shanghai.

Ferner betont Rabbi Greenberg, dass diese Gruppe aufgrund der zu geringen Aufenthaltszeit in der Stadt, noch geringer als jene der Expats, sich nicht maßgebend in der Gemeinde beteiligt („not significantly involved in the community"). Eine Korrektur bedarf diese Aussage: die sephardische Synagoge betreut vorwiegend Touristen, hat aber auch einen Kreis sesshafter Anhänger und ist im großen jüdischen Geschehen in der Region integriert: sie bietet ihre Dienste, z. B. im Bereich des koscheren Schlachtens den weiteren jüdischen Gemeinden in China an.[115] Die Behauptung Rabbi Greenbergs führt weiterhin zu zwei Bemerkungen: erstens, dass er in diesem Fall doch alle Juden vor Ort als eine Gemeinde betrachtet, von der sich aber eine bestimmte Gruppe aus durch die Kurzfristigkeit bedingtem mangelnden Interesse fern hält. Zweitens wird hier klar, dass die Expats nicht den absoluten Grad an Kurzfristigkeit verwirklichen, sondern es gibt noch die Kategorie der Touristen, man könnte sagen der regelmäßig wiederkehrenden Touristen, die religiöse Dienste vor Ort brauchen und die daher auch mit Bezug auf das Thema Religion und Diaspora analysiert werden sollten. Diese Kategorie soll weiterhin auch im Zentrum unserer Aufmerksamkeit stehen. Nun aber weiter zur Erklärung von Rabbi Aouizerat:

---

114 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

115 http://sscusa.org/ephraim-besalel, zuletzt gesehen am 2. 01. 2016.

A: Rabbi Greenberg told me before that there is another Sephardic group, a small group which has another rabbi, they are meeting somewhere else in another place. How can you explain this? What is the relation between the two Sephardic groups? Why are they not only one Sephardic group and one Sephardic place of worship?
S: You know, in other cities … in Shanghai you have today four synagogues as Rabbi Greenberg mentioned to you. In other cities you have hundreds of synagogues, so wherever someone wants to open a synagogue …
A: So it was a desire …
S: So it's actually today is two different locations; so people that want to pray in Sephardic … here in Gubei they can go, we have here a Sephardic prayer, or there in the other group or downtown, they can go wherever they feel more comfortable.
A: So it's just a matter of distance to the community.
S: Am … yeah, but the, the small group opened this … this synagogue also, so they … they meet over there. It's also Syrian, it's not really exactly … like, we are doing, it's more North African, Morocco, Tunisia and Algeria. And they are Syrian more. So their customs, if you go to the details, is not really exactly the same. The Sephardic also have differences.
A: Their rabbi is also Syrian?
S: I think so.
A: So do you have contacts with him?
S: Yes, sure. We see each other from time to time, in events, parties.[116]

Rabbi Aouizerat erklärt die Existenz zweier unterschiedlicher sephardischer Zentren durch die Größe der Stadt. Große Städte haben einfach mehrere Synagogen, denn wo immer jemand eine Synagoge eröffnen will, kann er dies tun. Das impliziert, dass die Größe und die Stärke der Gemeinde auf natürliche Weise zur Gründung mehrerer Synagogen führen. In diesem Fall haben die Angehörigen die Möglichkeit einer Option. Aber hinzu kommt, dass es eigentlich in der Stadt zwei sich voneinander unterscheidende sephardische Gruppen gibt: die syrische und die nordafrikanische, die unterschiedliche Sitten und Bräuche haben. Hier wird über die interne Pluralität der Sepharden informiert. Ferner zeigt Rabbi Aouizerat, dass er den sephardischen Rabbi bei Gelegenheit trifft. Jedoch scheint er ihn nicht sehr gut zu kennen, denn er weiß nicht genau, ob dieser zur selben syrischen Gruppe gehört wie auch die Gemeindemitglieder. Allerdings kann dies dadurch erklärt werden, dass der neue sephardische Rabbi erst seit zwei Monaten in der Stadt ist.[117] Auch diesem Rabbi wurde die Frage nach der Existenz von zwei Synagogen gestellt. Hier seine Antwort:

A: Why are there two Sephardic communities? There is one which belongs to Chabad, who has a Chabad-Rabbi, and one who is somehow separated from Chabad, so there

---

116 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
117 Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

is rabbi Shlomo and you; you both have Sephardic communities. Can you help me understand this?

B: Yes, sure. You know, there are the two synagogues. And each person chooses the one that he likes. Here, we are here to let people be in a place which they're comfortable. If a person is not comfortable in one place, not comfortable but just … to let people … We're giving here options for those who want to come to our synagogue and those who want to go to the other synagogue. It's up to the people to choose.

A: Are there any differences between your synagogue and their synagogue?

B: Yes. Our synagogue is not Chabad and our philosophy is a Sephardic philosophy. It's a very … very, very small difference.

A: What would be the specific Sephardic philosophy? What is this specific Sephardic philosophy which makes this small difference to Chabad philosophy?

B: The Sephardic philosophy is following the tradition and the ways of studying Torah, studying Judaism in a Sephardic way. That's the difference.

A: But the Chabad-Rabbi from the Sephardic community told me he is making everything the same way the Sephards do there because he is not here in order to change anything related to their Sephardic tradition but only in order to sustain them and provide them support. So he does not affect their Sephardic identity at all.

B: I'm sure what he says is correct. He is very kind and he does it in a great way, but again, you know, Sephardic is different.[118]

Rabbi Bitton preist seinerseits die Möglichkeit einer Option, die sich durch die Existenz zweier sephardischer Zentren ergibt. Als er aber gefragt wird, ob es auch einen Unterschied zwischen den zwei Synagogen gibt, bejaht er dies sehr entschlossen. Der Unterschied bestünde in der Philosophie, die dem religiösen Geschehen zugrunde liegt: auf der einer Seite ist es die sephardische, auf der anderen die Chabad-Philosophie. Aus seiner Sicht ist also die Chabad-Philosophie keineswegs eine Grundlage jenseits aller Differenzierungen im Judentum, sondern lediglich eine Perspektive darauf. Die sephardische Philosophie sei es, die sephardische Tradition zu respektieren und die Torah und das Judentum auf sephardische Weise zu studieren. Hiermit formuliert Rabbi Bitton eine nicht viel weiterbringende Definition. Ich habe nachgehakt mit der Frage, was denn der Unterschied sei, da mir der Chabad-Rabbi versicherte, dass er alle Besonderheiten der sephardischen Identität respektiere. Nun klingt die Antwort geradezu aphoristisch: „I'm sure what he says is correct. He is very kind and he does it in a great way, but again, you know, Sephardic is different."

In der Ausführung von Rabbi Bitton kommt nicht die Idee vor, dass die zwei Synagogen von zwei sephardischen Gruppen unterschiedlicher Tradition und Herkunft gegründet und besucht sein würden. Als ich ihm diese von den Chabad-Rabbis vorgestellte Differenzierung präsentierte, verneinte er sie dezidiert:

---

118 Ebd.

A: Is it like this, he has the French people and you have the Syrian people with the Syrian origin? It can be this a difference?
B: No, I wouldn't say this.
A: So it is mixed.
B: He has Syrians, he has French, we have Syrians, and we have French. He has some Ashkenazi; we don't have so many Ashkenazi.[119]

Rabbi Bitton ist ein Gesandter des Shehebar Sephardic Centers, einer Einrichtung, die für alle Sepharden da sein will, um kleine sephardische Gemeinden in der ganzen Welt zu stärken, damit sie nicht assimiliert werden,[120] auch nicht durch größere jüdische Strömungen. Somit kann Rabbi Bitton nicht akzeptieren, dass er nur für eine bestimmte sephardische Gruppe verantwortlich sein soll. Die Chabad-Rabbis hingegen wollen legitimieren, dass sie sich auch um eine sephardische Gruppe kümmern und dass sie ein eigenes Zentrum für diese Sepharden eröffnet haben, zu einer Zeit als es in der Stadt schon eine sephardische Synagoge gab. Sie legitimieren es durch die interne Pluralität der Sepharden: demnach würde nur eine der sephardischen Traditionen durch das Shehebar Sephardic Center erreicht und betreut werden, für die zweite sephardische Tradition, die in der Stadt anwesend ist, sei es aber nötig, dass sie durch einen eigenen Rabbi und durch die Gründung eines eigenen Zentrums vertreten wird. Diese Idee ist nicht im Sinne des sephardischen Rabbis, der sofort anmerkt, dass beide Synagogen von Juden beider sephardischen Traditionen besucht werden.

Einen Unterschied hinsichtlich der Gruppe der Besucher jeder Synagoge gibt es allerdings: Rabbi Bitton erklärt, dass in die Chabad-Synagoge auch einige aschkenasische Juden gehen, während bei ihm weniger Aschkenasen auftauchen. Dies wird auch von Rabbi Aouizerat bestätigt: seine Kongregationsmitglieder kommen, „because the distance for them is shorter, because they are French speaking so they like to be with other French speaking people, or because they like the Sephardic melodies and they are more comfortable with these prayers and they come there".[121] Gründe dazu, die Chabad-Synagoge im Zentrum der Stadt zu besuchen, gibt es mehrere, nicht nur die Zugehörigkeit zur französisch-sephardischen Tradition.

Was die Dienste für die sephardische Gruppe anbelangt, scheinen sich aber die Geister in gewisser Hinsicht doch zu scheiden, obwohl Rabbi Bitton betont, dass er die Bemühungen von Rabbi Aouizerat zum Wohle der Sepharden anerkennt und schätzt. Immerhin ist Rabbi Aouizerat ein Fremdkörper innerhalb der sephardischen Gruppe. Rabbi Bitton ist dazu da, um die sephardische Form

119 Ebd.
120 http://sscusa.org/our-mission, zuletzt gesehen am 31.10.2013.
121 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1.11.2011.

des Judentums am Leben zu erhalten. Rabbi Aouizerat will das Judentum schlechthin bei seinen Gemeindemitgliedern stärken, und ist gerne bereit, dafür die sephardische Tradition zu respektieren. Das Judentum schlechthin ist ein konstruierter Begriff. Rabbi Aouizerat mag wohl die sephardischen Sitten und Bräuche respektieren, doch sein Denken ist von der Chabad-Mentalität geprägt, sein Judentum ist das Chabad-Judentum, also lediglich eine Form des Judentums. Und wie schon erwähnt, wird Chabad von den Juden kontrovers eingeschätzt.

Eine sephardische Synagoge mit einem Chabad-Rabbi, der sich vornimmt, alles gemäß den Richtlinien des sephardischen Judentums zu machen. Vergleichbar ist die Situation bis zu einem gewissen Punkt mit jener der lutherischen Gemeinden in Deutschland, die einen reformierten Pfarrer haben, oder umgekehrt. In Deutschland beruht jedoch eine derartige Besetzung einer Pfarrerstelle auf einem bereits bestehenden Abkommen zwischen den Landeskirchen verschiedener Traditionen, so dass man im Falle eines Missbrauchs auf dieses Abkommen rekurrieren kann. Innerhalb des Judentums gibt es kein derartiges Abkommen, sondern man ist vom Wohlwollen des jeweiligen Rabbis abhängig.

Zusammenfassend kann man behaupten, dass die zwei sephardischen Synagogen vor Ort voneinander unabhängige autonome Gründungen sind. Ihre Entstehung und ihre Ausstattung scheinen Zufall zu sein: eine Privatperson hatte das Geld und die Initiative, eine Synagoge zu eröffnen, sie zu beschenken oder zu fördern. Die Gründung der sephardischen Synagoge verdankt sich einer privaten Finanzierung aus Israel,[122] die Einrichtung der Downtown Jewish Centers wurde von einem sephardischen Juden von Paris gesponsert.[123] Jedoch treffen sich in beiden Fällen diese privaten Initiativen mit den Bestrebungen einer organisierten Bewegung innerhalb des Judentums, die dem Geschehen einen ideologischen und einen logistischen Hintergrund verleiht.

Im Falle des Downtown Jewish Centers ist die Ausgangssituation jedoch noch komplexer. 2010, während der Shanghai World Expo, erlaubten die chinesischen Behörden den Juden, die alte Ohel Rachel Synagoge im Zentrum der Stadt zu benutzen. Eine Gruppe von Juden verschiedener Herkunft und Tradition begann, hier Gottesdienste zu feiern. Als die Synagoge nach dem Ende der Weltausstellung wieder geschlossen wurde, wollte die jüdische Gemeinde den zentral gelegenen Gebetsort nicht verlieren, und somit wurde er in Form dieses Zentrums weitergeführt.[124] Es ist also nicht nur der Bedarf nach einer Synagoge

122 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

123 George, *The Point of Departure Shanghai, China Sunday November 6th, 2011* #1880, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

124 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

für die sephardisch-französischen Juden, der zur Gründung dieses Zentrums geführt hat, sondern auch Überlegungen historischer und geographischer Natur. Er ist und bleibt ein Zentrum für eine Gemeinde, die nicht nur aus sephardischen Juden besteht, sondern wo sich auch andere Religionsangehörige zum Gebet treffen.[125] Da die Einrichtung des Zentrums von einem sephardischen Juden finanziert wurde, ist sie zu einem sephardischen Ort geworden. Im November 2011 sollte das Zentrum offiziell eröffnet werden, nachdem der sephardische Sponsor von Paris der Synagoge eine neue Torahrolle in einem sephardischen Gehäuse geschenkt hatte. Diese Gabe verstärkt den sephardischen Charakter des Zentrums, eines Zentrums, das eigentlich in seiner Bestimmung seit seinen Anfängen zwischen den verschiedenen Bedürfnissen der Gemeindemitglieder und den durch die Sponsoren eröffneten Möglichkeiten geschwankt hat.

Die Existenz zweier sephardischer Synagogen in Shanghai, unter der Betreuung zweier verschiedenen Dachorganisationen ist also v. a. durch die Ausgangssituation erklärbar. Verschiedene Umstände haben zur Gründung jedes dieser Zentren geführt, und nun stehen sie beide vor Ort. Es stimmt ebenfalls, dass der Downtown Jewish Center für die französisch-sephardischen Juden bestimmt ist, wie auch, dass das Shehebar Sephardic Center seine Synagoge für alle Sepharden in der Stadt gegründet hat. Das Judentum ist nicht eine Religionsgemeinschaft, die von einer zentralen Autorität geleitet wird. Initiativen starten an der Basis und entwickeln Einrichtungen oder sogar Bewegungen, die parallel funktionieren. Diese im Nachhinein miteinander zu harmonisieren ist ein Versuch, der zum Scheitern verurteilt ist, wenn man das Geschehen nicht auch in diachroner Weise betrachtet und seine Geschichte mit einbezieht.

Neben den drei Chabad-Zentren und der sephardischen Synagoge existiert in der Stadt auch eine progressive Organisation, namens Kehilat Shanghai. Auf deren Webseite ist folgende Selbstdefinition zu lesen:

> Kehilat Shanghai is an organization of Liberal, Reform, Conservative, Reconstructionist, and unaffiliated Jews who, together with their families and significant others, are invested in creating and sustaining communal spaces for the celebration of Judaism and Jewish culture in a Progressive spirit.[126]

Aus der Selbstbeschreibung geht hervor, dass alle nichtorthodoxen Juden, sogar jene die keine religiöse Zugehörigkeit haben, Adressaten von Kehilat Shanghai sind. Kehilat Shanghai definiert sich weder als Synagoge, noch als Kongrega-

125 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011; Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

126 http://www.kehilatshanghai.org/, gesehen am 13. 11. 2013.

tion, sondern wählt den neutralen Begriff „Organisation". Diese nimmt sich vor, „gemeinschaftliche Räume für die Feier des Judentums und der jüdischen Kultur in einem progressiven Geist zu schaffen". Das zeigt noch einmal, dass das Judentum als Religion zwar hier einen Platz hat, aber nicht ausschließlich im Zentrum der Beschäftigung stehen soll. Jüdische Kultur in einem weiten Sinne soll hier gelebt werden. Grundlegend ist aber, dass man sich der jüdischen Kultur und dem Judentum in einem progressiven Geist nähert. Die Organisation möchte nur den gemeinschaftlichen Raum schaffen, um kulturelle und religiöse Ereignisse zu ermöglichen und die Leute zusammen zu bringen. Über den Inhalt dieser Ereignisse wird nichts gesagt, man kann also verstehen, dass diesbezüglich Offenheit herrscht. Die Offenheit geht sogar noch weiter: nicht nur Juden und deren Familien werden als Gestalter dieser gemeinschaftlichen Räume erwähnt, sondern auch „significant others", ein nicht konkreter Begriff, der nur suggeriert, dass jeder willkommen ist, der hier seinen Beitrag im Sinne der Ziele dieser Organisation leisten will. Man könnte z. B. aus der Formulierung „together with their families and significant others" schließen, dass hier im Unterschied zu Chabad nicht nur Familien, sondern auch gleichgeschlechtliche Paare willkommen sind, so wie Edward, ein Mitglied, das von Anfang an dabei war, im Interview hervorhebt.[127]

Die Anfänge von Kehilat Shanghai liegen im Herbst des Jahres 2011. Im November 2011, als ich dort interviewte, war noch nicht klar, ob die Kongregation die Probe der Zeit bestehen würde. „You're witnessing the establishment of the community if it works to pick up",[128] formulierte es Edward. Die Initiative kam von Seiten der World Union for Progressive Judaism. Diese unternahm die ersten Schritte dazu, motiviert durch die große Zahl der Juden in Shanghai wie auch durch geschichtliche Überlegungen:

E: The Progressive Movement in Judaism … they thought that it's time … there is enough people here in Shanghai and there is time to … try it out. A big community, a long history, thousands of Jewish people. Everything to let it go. And I think it's the perfect try for them, it's the old business people, old people who are … the council, you know, the community is all over the world, and they have the money, so I don't even think that the funds would be an issue, because once the community is established people will be willing to pay membership and they can bring value in the community. So I don't think that even … I think the initiation part would be … would be difficult, but once there is an active community I'm sure that people will fund it and it would be very … possible to maintain it. The first two years will be very tough and the … The World Movement will need to … to finance it, the Hong

127 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.
128 Ebd.

> Kong community will need to send people … So I think that the first two years will be a big investment. Later on, I think people would benefit by themselves.[129]

Der Abschnitt berichtet von der Initiative der World Union, erwähnt aber auch schon die ersten Schwierigkeiten. Die World Union, die durch betuchte Leute in der ganzen Welt getragen ist, kann die Gemeinde für den Anfang auch finanziell unterstützen. Das wäre etwa für die ersten zwei Jahre notwendig. Die etwas ältere und schon stabile progressive Kongregation in Hong Kong muss sich logistisch einbringen, damit die Gruppe in Shanghai einen guten Start haben kann. In finanzieller Hinsicht würde die Gruppe nur am Anfang von der Hilfe von außen abhängig sein, nachher könne sich die Gemeinde selbst erhalten. Die Anfänge werden jedoch v. a. in organisatorischer Hinsicht als schwierig angesehen. Die Dachorganisation weiß sich dabei von dem Mitwirken der interessierten Personen vor Ort abhängig. Im Unterschied zu Chabad läuft es hier nicht nach dem Modell, dass ein Profi vor Ort geschickt wird, der praktisch die ganze Arbeit leistet und auch noch als Koscher-Supervisor Einkünfte einbringen kann, sondern die Arbeit und die Finanzen müssen durch die Gemeinde selbst getragen werden. Fraglich war zu der Zeit noch, ob sich ein Gremium herausbilden könnte, ob einige Leute die erforderlichen Arbeiten auf sich nehmen würden:

> E: We really need somebody, a few people who would think that it's really important for them, that they would dedicate their time. I guess it was a … a spouse of, of … of a person who was working here and happened a while to have the time to dedicate it, then … maybe to pick up, but … the people who did it so far, all are very busy, and it will depend on me or on other … on another girl maybe, who … We organized the, the services this year but … we are too busy and if it will depend on us, then it won't happen. So we need … basically we need people to … to take over and … now we make the first push, but … we will not be able to take care of it.[130]

Viel ehrenamtliches Engagement wird gebraucht, denn die vollen Terminkalender der in Shanghai als Fachkräfte arbeitenden Expatriates lassen kaum Raum für derartige Beschäftigungen zu. Die World Union gründet also nicht die Gemeinde, sondern gibt einen Impetus und kann für den Anfang finanzielle und logistische Unterstützung bieten. Die Hoffnungen und Erwartungen sind daher noch gering:

> E: So I think we're gonna give it a try, see if we get some people together and I'll see those responses to my email and see if people are willing to come and you know, just, you know, join some events, some dinner and I'll be very happy if between now

129 Ebd.
130 Ebd.

and the next High Holidays we will have four or six events that people get together or get out.[131]

Von den Progressiven als selbstständiger Gruppe ist in den Interviews mit den Rabbis noch nicht die Rede, weil sie zur Zeit des Interviews noch nicht als Gruppe organisiert waren. Ich habe aber nach der Situation der Reformjuden in der Stadt gefragt. Darauf habe ich von Rabbi Greenberg eine ganz interessante Antwort bekommen:

A: And what about Reform Jews, I imagine there could be some Reform Jews here too in Shanghai.

G: That's right. First of all, we don't call them Sephardic Jews, Reform Jews, Conservative Jews because they're all Jewish. So we called them Jewish, Jewish people who sometimes practice Reform lifestyle. Jewish people, ah, ah … Reform … go to Reform temple, Jewish people would go to Sephardic synagogue, Jewish people would go to Conservative synagogue, but it's not Reform Jews, it's not like they are different than the other Jew next to them. They are no different in any way because the lifestyle is the same.

Am … yes, there are some Jewish people who go to Reform temples back in America, but when they come here, because they're coming for a short time they're not really desiring to develop a new center, a new synagogue, so they join us for the main holidays whenever they come. And the rest of the time they don't go anyways. The … recently, these past High Holidays a rabbi from Israel, from the Reform movement in Israel, came to Shanghai and he tried to make, to create, to do services for …, Ref … Jews who go to Reform temple, but he had maybe like twenty people, they got together and then he went back to Israel … So he did something because he was trying to do something but he was not successful.

A: Was it his own initiative or …

G: Yeah.

A: … was it the initiative of the community, of some people here?

G: No, it was his own initiative. Because … there's no name, no … when he came here I asked him if he had a contact name here; he says no one wants to be the contact information, nobody wants to be the representative of our group in Shanghai. So they don't have anyone here who is willing to be the coordinator, the organizer; they don't have it.

A: Why did he come? Just for …

G: Already for the last few years, they are trying to … to start something.

A: Who is trying? The rabbis?

G: The Reform movement in Israel.

A: Not the community?

G: No, not …

A: Not the people here?

G: Right, right. Right.

131 Ebd.

A: And they do not really succeed to … here?
G: That 20 people, I mean … you can call it a success and you can call it a failure, depends how you look at it. I give you the numbers.[132]

In seiner Antwort betont Rabbi Greenberg die Einheitlichkeit aller Juden, so wie es der Ideologie von Chabad entspricht. Alle Juden sind für ihn einfach Juden, auch wenn einige von ihnen „manchmal den reformierten Lebensstil praktizieren". Man sollte sie auch nicht Reformjuden, konservative Juden oder sephardische Juden nennen, denn sie sind einfach Juden. Im nächsten Abschnitt ist er selbst aber fast dabei, das Wort „Reformjuden" seinerseits zu verwenden, doch er korrigiert sich sofort entsprechend seiner vorher geäußerten Theorie.

Diese Aussage begründet den Anspruch von Chabad, alle Juden erreichen zu wollen. Rabbi Greenberg behauptet, dass er und seine Chabad-Kollegen tatsächlich für alle Juden in der Stadt das Nötige anbieten. Es bestehe also kein Bedarf nach einer neuen Gründung für die Reformjuden, v. a. weil sie hier Expats seien und daher nicht wünschten, ein neues Zentrum zu gründen. Es gebe allerdings Bestrebungen, diese Juden zu Gottesdiensten zusammen zu bringen, doch diese Bestrebungen kämen von Seiten des „Reform Movement in Israel", und sie fänden keine entsprechende Resonanz bei den Juden in Shanghai. Die Initiative käme eindeutig von Seiten der Dachorganisation, da es in Shanghai keine Kontaktperson gebe und niemanden, der die Rolle einer Kontaktperson oder eines Gruppensprechers übernehmen möchte. Die „Reform Movement in Israel" versuche schon seit einigen Jahren, hier „etwas zu starten".

Was den Erfolg anbelangt, macht Rabbi Greenberg zwei voneinander abweichende Äußerungen: „he had maybe like twenty people, they got together and then he went back to Israel … So he did something because he was trying to do something but he was not successful" und „That 20 people, I mean … you can call it a success and you can call it a failure, depends how you look at it. I give you the numbers". Beim ersten Mal ist die Zahlenangabe ungefähr („maybe like twenty people"), doch die Erfolglosigkeit eindeutig („he was not successful"). Beim zweiten Mal meint der Rabbi, die Zahl sei ein fester Wert („I give you the numbers"), und davon leite sich ab, ob man das Ganze als einen Erfolg oder als einen Misserfolg betrachtet – dies sei eine subjektive Beurteilung, doch die genaue Zahl mache allerdings klar, worum es sich handelt.

Die Äußerungen Rabbi Greenbergs angesichts der Gründung einer neuen progressiven Kongregation sind also ambivalent. Auf der einen Seite behauptet er gegenüber potentiellen Mitgliedern dieser Kongregation, dass er nichts ge-

132 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

gen eine Gründung hätte,[133] auf der anderen Seite erklärte er mir dezidiert, dass er alle Bedürfnisse der Juden, die in Amerika zu einem Reformtempel gehen würden, erfüllen kann und dass die Juden in Shanghai auch mit dem Status quo zufrieden wären. Die Art, wie er die zahlenmäßige Situation präsentiert und beurteilt, lässt seine Missbilligung gegenüber der progressiven Initiative erkennen. Vor dieser Haltung fürchtete sich auch Edward. Mit seinen Worten heißt es: „Chabad are very nice but under the ground they can be very … intolerant".[134]

Die Haltung und die Stärke der Chabad vor Ort machten es für die potentiellen Mitglieder der progressiven Kongregation sehr schwierig, etwas zu unternehmen. Auf der einen Seite bestand der Drang danach, eine Alternative zu Chabad zu haben, auf der anderen Seite gab es dazu viele Hemmungen und Befürchtungen. Im 40-minütigen Interview mit Edward erwähnt er sechs Mal, dass eine Alternative zu Chabad nötig wäre, aber er hebt sieben Mal hervor, dass die Situation vor Ort, charakterisiert durch eine starke Chabad in einer relativ kleinen jüdischen Gemeinde, eine absolute Herausforderung darstellt:

> E: I don't want to be part of the committee, I'll be … I'd like to be active participating, but I don't want to be in any form of … position that will label me as a … a leader of the community. It's … Shanghai's still a very sensitive place and I want to be able to go to Chabad […]
>
> … one day Chabad will get this email, I'm sure, so I don't want to be part of it, not officially at least. And I'm sure that many people, many of the people on this list will not want to be exposed […]
>
> It's very sensitive. You know, it's a small community, everybody knows about each other, I'm sure they know, they know exactly who participated in the … in the services […].[135]

Das Wort „sensitive" taucht fünf Mal in seinen Ausführungen auf und scheint aus seiner Sicht die Situation am besten zu beschreiben. Die Angst vor Chabad führt dazu, dass sich niemand als Kontaktperson oder Gruppenleiter bloßstellen möchte. Im Zweifel, ob eine progressive Kongregation wirklich entstehen wird oder nicht, wollen die potentiellen Mitglieder ihre guten Beziehungen zu Chabad aufrecht erhalten, denn ab und zu nehmen auch sie die Dienste von Chabad in Anspruch. Edward hofft, dass es andere geben wird, für die das gute Image bei Chabad eine geringere Rolle spielt: „I know a few people that are so out of the community, so they don't care to be labeled. And hopefully these

133 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.
134 Ebd.
135 Ebd.

people will take some … some responsibilities".[136] Denn immerhin haben an den ersten organisierten Feiertagen 60 Leute teilgenommen, was als ein guter Start angesehen wird, wenn man dabei noch berücksichtigt, dass alles im letzten Moment organisiert wurde:

E: … like this year for the High Holidays we had all together about sixty people …
A: How many? Sixty or sixteen?
E: Sixty. So it's not a lot, but for the time that got published and for … everything was last moment, I think it was not bad, it was a good start.[137]

Manche Aussagen des Chabad-Rabbis bedürfen also einer Korrektur. Es sind nicht 20, sondern 60 Leute, die beim ersten organisierten Ereignis anwesend waren. Und diese Zahl wird auf der Seite der Progressiven als befriedigend angesehen. Es mag sein, dass der Rabbi nicht gut genug informiert war. Möglicherweise wollte der progressive Rabbi, der die Gottesdienste geleitet hatte, die Teilnehmer schützen, und verweigerte es daher, eine Kontaktperson zu nennen bzw. die genaue Zahl der Teilnehmer preiszugeben. Edward glaubt allerdings, dass man bei Chabad schon genau weiß, wer bei diesen Gottesdiensten anwesend war: „I'm sure they know, they know exactly who participated in the … in the services".[138] Und noch etwas muss in den Aussagen Rabbi Greenbergs korrigiert werden: es ist nicht die „Reform Movement in Israel", die die Initiative der Gründung dieser Kongregation hatte, sondern die „World Union for Progressive Judaism".[139] Es stimmt, dass ich nach der Situation der Reformjuden in der Stadt gefragt hatte, doch die Antwort zeigt, dass der Rabbi nicht sehr genau mit den Begriffen umgeht.

Eine deutliche Spannung zwischen den Progressiven und Chabad ist also in den Gesprächen mit beiden Seiten erkennbar. Ein Fragment aus dem Interview mit Rabbi Oser, dem modern-orthodoxen Rabbiner aus Hong Kong, ist sehr hilfreich, um beide Seiten zu verstehen:

O: See, in America, there were … first came the people and then came the rabbis. To a certain extent, in Asia, the rabbis have come without the people.
A: You mean the Chabad rabbis.
O: Yes. In other words, their view is, their view is, you know, even if there is one Jew, I mean that's their slogan, right? So when you arrive before the people, then you set up a certain infrastructure and the people are not empowered, I guess, to, to … in the same … you know, in the same way. It's just a different, it's just a different …

136 Ebd.
137 Ebd.
138 Ebd.
139 Ebd.

model, so you … in other words, you're not chosen by the community. To a certain extent, to a certain extent, you choose the community. And so … that's … you know, that is something to, that is something to … to think about as well.

A: That's very interesting. So you mean because of these rabbis arrived first, they will just bring here a type of Judaism?

O: I mean, I mean … you can go right. You can see how many … you know, in some of these places in, in Asia, where they have a rabbi sitting there, how many people are there on a Saturday morning. So, at this point, there may be two people on a Saturday morning. In 20–30 years time, he may have 150–200. But he was there before these 200 people. It's not like those 200 people came and said: 'We need a rabbi. Let's now write up a description. This is what we're looking for in a rabbi. This is what we want. And now let's go and interview 30 people'. Right? That's not now. Eventually, that may happen, right? and those people might say: 'We want to choose a rabbi. We now write …' And, and there will be growing pains, I think, when that happens. But that's not the way, it's not a va … it's not a value judgment, it's just a … it's just, it's just a description of the re … of, of what's going on. […]

A: Do you think it is possible that in these cities where the rabbis go first, after a while some Jewish people decide to organize another form of community and bring their own rabbi?

O: Yes, that will happen, that will happen. That, that, that … I think that will happen, cause it happens everywhere else. Now, because the rabbi is the established community only because he got there first, it will be a painful process, it will be painful and … and it may be … you know, whenever a community splits it's divisive. And from the perspective of somebody who sat somewhere for 20 years and put his blood, sweat and tears into a place where there was no one, he may feel a sense of, of, of betrayal. So, it's complicated.[140]

Rabbi Oser macht deutlich, dass bei Gruppen, denen von oben, von außen oder von Anfang an ein vorgeformtes religiöses Angebot übergestülpt wurde, mit der Zeit sowohl die Unzufriedenheit wachsen wird als auch die Fähigkeit, die Dinge in die eigene Hand zu nehmen und anders zu gestalten. Wenn der kritische Punkt erreicht ist und ein neuer Prozess in Gang gesetzt wird, ist es für beide Seiten schmerzhaft: die Auslöser des Bruches agieren, wenn auch mit großen Hemmungen, weil der Status quo als unbefriedigend empfunden wird; die Verbleibenden fühlen sich verlassen, verachtet und verraten. Das englische Wort „pain" und seine Derivate wiederholen sich im Text, und zusammen mit den Metaphern „blood, sweat and tears" illustrieren sie mit starker Aussagekraft die große emotionale Belastung des Momentes.

Die schwere Geburt der progressiven Kongregation in Shanghai ist aber gelungen. Seit 2011 existieren nun beide Gruppen nebeneinander. Sie haben unterschiedliche Zielgruppen und setzen auch unterschiedliche Akzente:

---

140 Rabbi Aser Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

> E: You know, Chabad were very successful in creating a very strong community around the center and they became the center for Jewish life, for the holidays, for education, for … for everything, cause there was just no alternative. But you could not see there a lot of North Americans and Europeans that are used to … Reform community. So … and it's a pity because I'm sure there are hundreds of them in town and they have no … no way to congregate […]
>
> So I think that the, the main need is some social educational programs for children and some place for Jewish people to get together which is not under the umbrella of, of Chabad or even religion. […]
>
> I'm trying to remember what was it like when I went to Kate, it was more than 13 years ago, I guess they had services every … every Friday and had dinner for anybody who wanted, so all the students came, and it was really a … fun place to meet people. I think I … all of my friends go there. Initially I met all my friends in … in this dinner. Such a thing for newcomers is very important.
>
> Now the same thing happened in Chabad; all the newcomers can go to the Chabad Shabbat meal and then they find a contact, friends, a job and then that's it, they don't come anymore, unless they have children and they come with the children.[141]

Bei den Progressiven wird v. a. der Bedarf nach Gemeinschaft und nach der Erziehung der Kinder in den jüdischen Werten gespürt. Das kommt schon in der ersten Mail vor, die kurz nach den ersten Hohen Feiertagen im Jahr 2011 an alle eventuellen Mitglieder der Kongregation geschickt wurde. Diese Mail wurde von Edward schon erwähnt. Unterzeichnet wurde sie vom „Temporary Steering Committee – Liberal Jews Shanghai". Dieses Committee befragt die Adressaten, was ihre Bedürfnisse wären und wie sie sich einbringen könnten. Als mögliche gemeinsame Aktivitäten werden genannt:

> Once a month Shabbat and/or Jewish Holiday evening gathering and dinner (may include a brief Kabbalat Shabbat or Holiday service). Could be in a private home (pot luck dinner) or in a restaurant private room.
>
> Once a month "Kids Enrichment" activity for all ages through Bar and Bat Mitzvah, where our children will learn some Hebrew, learn about upcoming Jewish holidays, meet other children in the Jewish community and have fun at the same time.
>
> Personalized Bar and Bat Mitzvah training for children planning to have a Bar/Bat Mitzvah in the coming years. This training will have to be structured on an individual basis.
>
> Bring a liberal rabbi into Shanghai for at least the High Holidays each year, and more often depending upon the needs and interests of the community.[142]

Die Beteiligten sollen angeben, welche Aktivitäten für sie von Interesse wären, und eventuell mit neuen Ideen kommen. Auch ihr Einbringen ist erwünscht: sie können als Gastgeber für die verschiedenen Ereignisse fungieren, sie kön-

141 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.

142 Liberaljews Shanghai, Mail vom 2. 11. 2011.

nen bei den organisatorischen und kommunikationsbezogenen Arbeiten mitmachen oder sie können die Arbeit durch eine Spende unterstützen.[143] Ein Ausschuss soll die Verwaltungsarbeiten leiten, aber alles soll gemeinschaftlich entschieden werden:

> E: It really depends what really people need [...] Depends on what the people will decide. We'll having the next meeting for people who want to be involved, to decide what do they want to do. And I don't know what's gonna happen; I don't know what people will decide ...[144]

Die Progressiven legen also Wert auf den gemeinschaftlichen Charakter der Ereignisse und auf die Programme für die Erziehung der Kinder, während bei Chabad das Gebet und die Gottesdienste viel stärker gewichtet werden. Für die Progressiven sind die Gottesdienste und das Gebet nicht zentral, aus diesem Grund ist auch die Anwesenheit eines Rabbis nicht unbedingt erforderlich:

> E: People don't come for the service; they don't come for the rabbi. The function of a rabbi is not the crucial thing; people are getting together to be together, not listen to a sermon from a rabbi because, you know, even ... actually a rabbi is not ... is not necessary. A rabbi is just somebody who reads the Prayer Book and you can do it by yourself, you don't need a rabbi for this. And basically you do it just in your own home, but ... So people actually come for the service just to meet people, not to pray. So the prayer is just really ... not important.[145]

Bei Chabad hingegen finden regelmäßig am Freitagabend, am Samstag und an den jüdischen Feiertagen Gottesdienste statt. Diese werden durch einen Rabbi geleitet, der sich auf Dauer vor Ort niedergelassen hat. Bei den Gottesdiensten sitzen die Familien getrennt auf der Männer- bzw. auf der Frauenseite, so wie es dem orthodoxen Judentum entspricht. Nach den Gottesdiensten folgt das gemeinsame Mahl, das nicht nur den kommunalen Charakter stärken, sondern auch an den Geschmack des koscheren Essens gewöhnen soll. Chabad-Rabbis legen großen Wert auf eine absolut koschere Küche und bieten zu solchen Gelegenheiten nur koscheres Essen an. Sie versuchen auch, wenn möglich, ein kleines koscheres Geschäft, ein Cafe oder ein Restaurant für die Gemeinde zu eröffnen. In den letzten Jahren haben die online koscher Mini Markets zugenommen, wo man die Ware übers Internet bestellen kann. Solche Dienste bietet Chabad auch in Shanghai.[146] Somit setzt Chabad die Akzente anders als die Progressiven, trifft sich aber in ihren Ansichten mit der sephardischen Synagoge.

---

143 Ebd.
144 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.
145 Ebd.
146 Siehe http://www.koshermarket.cn/, zuletzt gesehen am 18. 11. 2012.

Was die Kindererziehung anbelangt, sind sich sowohl Chabad als auch die Progressiven über den Bedarf einig, doch hier hat Chabad nicht zuletzt durch den Einsatz der Shlucha, die sich als Educational Director einbringen,[147] die Möglichkeit, diese Aktivitäten viel breiter zu gestalten.[148] So z. B. bietet das Shanghai Gan des Shanghai Jewish Centers täglich folgende Programme: Baby Play Group, Bagels 15–24 months, Tots 2–3 years old, Pre-School 3–4 years old, Pre-K 4–5 years old, Kindergarden 5–6 years old, ein tägliches Specials Program und ein jährliches Summer Camp.[149] Hinzu kommt, dass das Zentrum auch eine Hebrew School hat, mit mehreren Gruppen: Kita Aleph, ages 5–7; Kita Beit, ages 8–9; Kita Gimmel, ages 10–11 und ein Bar/Bat Mitzvah Club.[150] Auch das Chabad Jewish Center of Pudong besitzt eine stolze Hebrew School mit wöchentlichen Unterrichtsstunden für Kinder im Alter zwischen 3 und 12 Jahren.[151] Im Bereich der Erwachsenenbildung bietet Chabad in seinen drei Zentren ein dichtes tägliches Angebot.[152] Allein das Zentrum in Pudong hat zwei wöchentliche Angebote: Power Breakfast and Explore the Weekly Torah Portion, ein monatliches: Lunch and Learn, und ein gelegentliches Women's Circle.[153] Während sich die progressive Gruppe also vornimmt, einmal im Monat etwas für Kinder zu organisieren, hat Chabad ein sehr breit gefächertes tägliches Programm für Kinder und Erwachsene. Das zeigt, wie stark die Chabad vor Ort geworden ist, durch den permanenten Einsatz der dort ansässigen Shluchim-Familien und in Abwesenheit einer richtigen Konkurrenz.

Doch auch die progressive Gemeinde ist in wenigen Jahren derart gewachsen, dass sie eine Reihe von Veranstaltungen organisiert, von Shabbat services und dinners sowie Zelebrierungen weiterer religiösen Feste bis zu gelegentlichen Filmabenden, Gastvorträgen und anderen kulturellen und sozialen Zusammenkünften.[154] „As we grow, we aim to have a full-time Rabbi, and a place for learning and services",[155] kündigt die Eigenwebseite an. Gelegentlich werden die Feste, mit der Genehmigung der Regierung, in der Ohel Moshe Synago-

147 http://www.shanghaigan.com/director.php, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
148 http://www.shanghaigan.com/, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
149 http://www.shanghaigan.com/programs.php, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
150 http://www.chinajewish.org/SJC/Hebrewschool.htm, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
151 http://www.jewishpudong.com/templates/section_cdo/aid/2197562/jewish/Hebrew-School.htm, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
152 http://www.chinajewish.org/SJC/adultEd.htm, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
153 http://www.jewishpudong.com/templates/section_cdo/aid/2230783/jewish/Adult-Education.htm, zuletzt gesehen am 18. 11. 2013.
154 https://www.kehilatshanghai.org/community-happenings/events/, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.
155 https://www.kehilatshanghai.org/membership/, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.

ge gehalten, ein historisches Gebäude aus der Zwischenkriegszeit, die heute ein Teil des Shanghai Jewish Refugee Museum.[156] 2015 hat die Kongregation eine historische Torah empfangen, eine Torah, welche 1939 in Deutschland geschrieben worden war[157] und von dort mit einem Flüchtling nach Shanghai gelangte, um dann über längere Zeit eine Synagoge in Rio de Janeiro zu bedienen.[158] Sowohl die Zelebration in der historischen Ohel Moshe als auch die Schenkung dieser Torah zeugen von der lokalen und transnationalen Bedeutung, die die progressive Kongregation in Shanghai binnen weniger Jahren gewinnen konnte, sowie von der empfundenen Kontinuität zwischen der früheren Gemeinde in Shanghai und dieser präzisen jüdischen Gruppe.

Auch die sephardische Synagoge, obwohl sie v. a. Touristen betreut, bietet neben den Gottesdiensten und der Möglichkeit koscheren Essens situationsbezogene Erziehungsangebote an: „Rabbi Besalel has built a thriving synagogue where he teaches the children, prepares boys for their bar mitzvah, teaches Torah classes and recently performed the first religious wedding since World War II“.[159]

Fünf Kongregationen und eine Fülle von Dienstleistungen. An wen richtet sich dieses reiche Angebot?

Die Anzahl der in Shanghai lebenden Juden wird in der 2009 erschienenen „Encyclopedia of the Jewish Diaspora“ auf 4.000 geschätzt. Hinzu kommen noch, laut der Encyclopedia, „additional tourists, businesspeople and temporary residents“.[160] Diese Zahl findet der Chefrabbi von Chabad übertrieben. Auch die Schätzungen des Rabbi Freundlich aus Beijing gehen von einer viel geringeren Zahl jüdischer Einwohner in Shanghai aus, einer Zahl, die unter 2.000 liegen dürfte.[161] Nun aber zurück zu Rabbi Greenberg: dieser ist gerne bereit, ausführlich darüber zu informieren, wie viele Religionsangehörige bei den großen Feiertagen die vier zurzeit existierenden Synagogen besucht haben:

---

156 http://www.upj.org.au/index.php/news-and-events/news/1038-updates-from-kehilat-shanghai, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.

157 Rebecca Kanthor, *A Historic Torah Finds a New Home in Shanghai*, auf: https://www.kehilatshanghai.org/about-us/, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.

158 Jeanine Buzali, *Kehilat Shanghai's Old-New Torah*, auf: https://www.kehilatshanghai.org/about-us/, zuletzt gesehen am 30. 04. 2018.

159 http://sscusa.org/ephraim-besalel, zuletzt gesehen am 2. 01. 2016.

160 Carl Hoffman / M. Avrum Ehrlich, *Jews in Shanghai*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1172.

161 Siehe Unterkapitel 4.2.1.1.

A: May I ask for more numbers, how many people do you have, how big is your community?

G: So for example, on High Holidays, on the most important day of the year, Yom Kippur, so we had over here in this center, we had about 200 people; rabbi Shlomo, the Sephardic rabbi, the French rabbi downtown, he had … in the big synagogue, we opened the big synagogue for him, you know, Ohel Rachel, he had about … about close to 300 people. My brother in Pudong had about 100 people.

A: 600 …

G: Yeah, and the Sephardic center over here, the Shehebar Sephardic Center, they have about 50 people also. So … that's basically the numbers of the community.

A: And how many Jews live here?

G: About 2 … we estimate 2,000, but we don't know for sure.

A: There is no register.

G: We try to; every time people come they say: I only come for Saturday; are you living in Shanghai? ok, I put him in the data base. But we don't have 2,000. We have about maybe 800 or 900 people in our data base. But some of them go away and they don't tell us that they left Shanghai. I find out I've one person on my list tell me: oh, for four years I'm not any longer in Shanghai, but I like to get the emails so don't take me off the list. [laughs]

A: Well, there is a recently published Encyclopedia of Jewish Diaspora and there I could read that there are about 4,000 Jews in Shanghai.

G: Someone made up the number …[162]

Ungefähr 600 Juden waren also im Jahr 2011 anwesend bei den Gottesdiensten zu Yom Kippur bei Chabad und weitere 50 in der sephardischen Synagoge. Diese Zahl dürfte stimmen: auch die Webseite des Shehebar Sephardic Centers gibt ähnliche Daten an: „Today, attendance at the Shachiver Sephardic Midrash ranges from 40–100 people from the 2,000 Jews who make up the local Jewish community".[163] Wie Edward berichtete, hatten sich auch bei der noch nicht gegründeten progressiven Kongregation 60 Leute versammelt. D. h. dass insgesamt 700 Leute zumindest gelegentlich das gottesdienstliche Angebot in Anspruch nehmen. Auf 2.000 schätzt der Rabbi die Anzahl der hier ansässigen Juden. Register gibt es nicht außer das private von Rabbi Greenberg. Er informiert darüber, wie er sich eine Datenbank mit den Namen potentieller Adressaten seiner Dienste erstellt: alle neuen Gesichter, die in seiner Synagoge erscheinen, werden danach gefragt, ob sie Touristen oder nach Shanghai gezogen sind – die in die Stadt Gezogenen werden in der Datenbank eingetragen.

Die Anzahl der Einträge ist allerdings nicht ausschlaggebend für die Größe der jüdischen Bevölkerung in der Metropole. Es gibt 800 oder 900 Eingetragene, von denen 700 bei den letzten Großen Feiertagen anwesend waren, und

162 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

163 http://sscusa.org/ephraim-besalel, zuletzt gesehen am 2. 01. 2016.

von denen einige die Stadt schon wieder verlassen haben. Also können auf diese Weise nur jene Juden erreicht werden, die zumindest gelegentlich auch zur Synagoge gehen würden, sei es deswegen, weil sie in einer fremden Stadt neu angekommen sind und Kontakte knüpfen wollen, oder weil sie tatsächlich an den Gottesdiensten und den anderen religiösen Angeboten interessiert sind. Die Zahl 2.000 ist ein sehr ungenauer Wert, er ergibt sich wahrscheinlich aus einer einfachen Schätzung: wenn x Leute in der Synagoge erscheinen, dann müssten x Mal y in der Stadt wohnen …

Die Mitgliederzahl variiert also ständig, und es gibt keine Gewissheit über die Situation des einen oder anderen Synagogenbesuchers, der für eine gewisse Zeit nicht mehr erschienen ist. Dieses Problem tritt v. a. dann auf, wenn es sich um eine Gemeinde von Expats handelt. In diesem Fall geht man von einer stabilen Anzahl und weiteren vorübergehend präsenten Gemeindemitgliedern aus. Im Fall der jüdischen Kongregationen in China ist selbst die stabile Anzahl nur relativ fest, denn sie besteht aus Leuten, die etwas länger, d. h. mehrere Jahre vor Ort bleiben. Jedenfalls kann man sie unter die dauerhaft anwesenden Gemeindemitglieder zählen. Neben den vorübergehend präsenten und der relativ stabilen Anzahl von Synagogenbesuchern gibt es noch permanent ansässige. In diese Gruppe gehören v. a. jene, die in einer Mischehe mit chinesischen Partnern leben, aber auch solche, die sich aus anderen Gründen entschieden haben, sich hier niederzulassen. Diese Zahl ist allerdings sehr gering, Rabbi Greenberg schätzt sie auf fünf Prozent:

A: Do you have permanent residents also? People who decided to stay here?
G: Very few. Very few.
A: Who married Chinese women?
G: Yes, some people married Chinese, some people also not married Chinese which decided that this is where they make their business, this is where they make their life so they chose to be here.
A: How many would they be?
G: Maybe 100, out of 2,000, maybe 100, yes.[164]

Die stabile Zahl von Gemeindemitgliedern ist allerdings im Falle der Expat-Gemeinden wichtig, da sie in den Entscheidungsprozess einbezogen werden können. Die vorübergehend anwesenden Mitglieder sind zu wenig an dem Geschehen interessiert, um sich einzubringen, sie gelten nur als Konsumenten des religiösen Angebotes: „People don't live there for a long time, people live there for two years, three years and they go on, so people don't really care. They don't care enough to get, to … to involve in, to …; they're just happy that

164 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

they have the service, they're happy that they have what they need and they go on".[165] Die in der Präsenz Stabilen werden herangezogen, sagt Rabbi Aouizerat, wenn es sich um wichtige Fragen handelt:

A: Who is taking the decisions in your community, in this group? Are you the one who are the boss or do you have a leading board? Or how do you decide on issues of practical and organizational part?
S: As we are new, so we didn't have yet big … big decisions to take, but usually we … we … I would speak to the people that are stable, people of the community, to say how we can arrange things and we take the decisions together.
A: You don't have an executive committee or a leading board of this kind?
S: No, no we don't have such a thing.[166]

Ein Gremium, das nach bestimmten Regeln handelt und sich regelmäßig trifft, ist bei den Chabad-Zentren nicht unbedingt zu finden. Die Rabbis in Shanghai kommen i. d. R. auch ohne ein solches Gremium aus. Rabbi Greenberg arbeitet zusammen mit einem Gemeindevorsitzenden, der als Vertreter der Laien für alle Angelegenheiten zuständig ist:

A: Who is taking the decisions in your community? Is there a leading board, kind of executive committee or are you the boss and everybody is under …?
G: We have a, it's … usually it's me and X. X is the president of our community and it's the two of us that are taking the decisions, making the decisions, and of course if we need more assistance, then of course it's rabbi Shlomo, my brother and other leaders of the community, people in the community who care, are active …
A: So the other two rabbis are subordinated to you.
G: Yes.
A: So the community is led by you as the rabbi and …
G: X. X is the president.
A: … the representative of the lay persons.
G: Yes.
A: Interesting. And no committee, no board like elected every four years?
G: Right.[167]

Der „Chefrabbi" und der Gemeindevorsitzende besprechen alle Angelegenheiten zusammen und entscheiden im gegenseitigen Einverständnis. Manchmal brauchen allerdings die zwei „mehr Unterstützung", und dann werden die anderen Rabbis oder andere aktive Religionsangehörige herangezogen. Eine der Situationen, in denen die Rabbis die Unterstützung der treuen Mitglieder benötigen, ist, wenn es darum geht, Spenden einzusammeln. Sowohl auf der Web-

165 Ebd.
166 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
167 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

seite[168] als auch im regelmäßigen „Visual Update" des Chabad Zentrums in Pudong kann man lesen, dass es ein „Membership Committee" bestehend aus vier Personen gibt, drei Männern und einer Frau, die zusammen mit dem Rabbi den Aufruf nach Spenden unterzeichnen.[169] Es gibt also bestimmte Angelegenheiten, bei denen sich die Chabad-Rabbis doch von Gemeindemitgliedern unterstützen lassen, um nicht alleine mit ihren Ansprüchen vor der Kongregation zu stehen.

Fest anwesende und vorübergehend präsente Gemeindemitglieder bilden also die Gemeinde. Wie stehen aber die Zahlen im Verhältnis zueinander? Rabbi Aouizerat stellt die Situation in seiner Synagoge vor:

> S: We have, we have a stable … stable people that are here already for a few years and apparently they are going to stay for another few years, but we have a lot of rotation too; all the students are coming for six months, a year, a year, two years and then it's … rotating with this.
> A: How many do you think are the stable ones?
> S: Today we are … you mean French speaking people?
> A: You can tell me also about the whole community.
> S: The whole community will be hard, I don't know exactly, but French people we have about 200 that are close to the community, and also that are rotating 150.
> A: So the stable would be about 50. This is not small, it's an important number.[170]

In der französischen Synagoge gibt es also dreimal so viele vorübergehend präsente wie die fest anwesenden Gemeindemitglieder. Jedenfalls gibt es ständig eine Anzahl von Leuten, die zu 25 Prozent fest anwesend und zu 75 Prozent nur vorübergehend präsent sind. Es ist in diesem Fall eine Herausforderung, ständig die Neuangekommen zu erreichen und sie an die Gemeinde zu binden. Rabbi Greenberg erklärte, dass er alle Leute anspricht, die einmal an einem Samstag in die Synagoge kommen. Der erste Schritt muss aber von den Neuangekommenen gemacht werden. Im Zeitalter des Internets erfahren diese leicht, dass es die jüdischen Zentren gibt, was sie anbieten und wie sie zu erreichen sind. Rabbi Aouizerat spricht von einer zusätzlichen Möglichkeit, Interessierte über das religiöse Angebot zu informieren:

> A: Do you think there are more French Jews here who don't come to the community? Is there also a group of passive Jews which have French origin?

168 http://www.jewishpudong.com/templates/articlecco_cdo/aid/2229984/jewish/Membership.htm, zuletzt gesehen am 30. 10. 2013.

169 Rabbi Avraham Greenberg, *Special Request*, in: Chabad Jewish Center of Pudong Visual Update, 4, auf: http://issuu.com/jewishpudong/docs/update_18_web?e=4221787/4119865, zuletzt gesehen am 30. 10. 2013.

170 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

S: Yes, there is. There are.
A: Do you have means to reach them also, do you try to?
S: Of course. Of course. I … from time to time we, we … we talk to each other; we are registered at the French Consulate so if someone wants to know anything about Judaism they know how to contact us. And yeah, if … we have a way to be in touch with them, just to let them know that we have a community and whenever they want to come and to be a part of this community they are more than welcomed to do so.
A: So how can you find out, over the French Consulate …?
S: It's very difficult to find out, I mean for some … just from one to another person, there is no network about … to reach people.[171]

Das Zentrum des Rabbi Aouizerat ist beim französischen Konsulat registriert. Juden mit französischer Staatsbürgerschaft können also über das Konsulat erfahren, wo die Synagoge ist. Das alles aber auch nur, wenn sie sich aktiv beteiligen, wenn sie selbst die Initiative ergreifen und danach fragen. Umgekehrt geht es nicht, und der Rabbi selbst kann nur durch Mundpropaganda etwas über die Leute erfahren. In missionarischer Hinsicht keine sehr leichte Ausgangssituation.

Die jüdische Gemeinde in Shanghai erscheint lebendig und dynamisch. Auch wenn Chabad die Szene deutlich dominiert, gibt es noch weitere Optionen für den an seiner Religion oder Tradition interessierten Juden in der Stadt. Expatriates sowie gelegentlich wiederkehrende Touristen schaffen es, ihre eigenen religiösen Einrichtungen am Leben zu erhalten und die Fülle des Angebotes an Veranstaltungen jüdischen Lebens in der Stadt zu bereichern.

4.1.2.3 Weitere jüdische Stätten in der VR China

Die zwei chinesischen Metropolen Beijing und Shanghai beherbergen aktive und gut organisierte jüdische Gemeinden. Hier sind sowohl religiöse Institutionen vorhanden als auch eine sesshafte Gruppe von Adressaten des Dienstleistungsangebotes. Formen jüdischer Präsenz gibt es aber auch in ein paar weiteren Städten. In diesem Unterkapitel soll in Kürze einiges über sie festgehalten werden, nicht nur zwecks der Vollständigkeit der Darstellung des jüdischen religiösen Lebens in der VR China, sondern auch, weil sie gerade für die Erforschung von Religion in Gemeinden, die sich durch den kurzfristigen Aufenthalt ihrer Mitglieder charakterisieren, wertvolle Einsichten liefern.

Die *Encyclopedia of the Jewish Diaspora* enthält einen Artikel mit dem Titel: *Jews in Major Chinese Cities; Beijing, Guangzhou, Shenzhen, Macau, Jinan, Qingdao*.[172] Eine Liste von Städten wird hier aufgeführt, sie soll dieser Forschung

171 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.
172 M. Avrum Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* …), 1176 ff.

als Richtschnur dienen. Doch diese Liste ist ergänzungsbedürftig, weil zwischen 2009, dem Jahr de Veröffentlichung der *Encyclopedia* und 2011, dem Jahr meiner Datensammlung einiges noch passiert ist. So verzeichnete die Webseite des Chabad in China im November 2011 drei weitere Orte, in denen sich ein Chabad-Haus befand: Yiwu, Shenzhen und Guangzhou.[173] Yiwu soll demnach auch hier thematisiert werden.

Zunächst soll in diesem Unterkapitel von den Chabadstätten die Rede sein. Diese drei Zentren konnte ich während meiner Forschungsreisen aus Zeitgründen nicht besuchen. Die Informationen über sie stammen von den jeweiligen Webseiten, aus der genannten *Encyclopedia* oder von Interviewpartnern in Shanghai und Hong Kong.

Yiwu ist eine Stadt in der Provinz Zhejiang, südlich von Shanghai. Da es sich unweit von Shanghai befindet, habe ich den ältesten Rabbiner der Chabad in Shanghai nach dieser Kongregation gefragt:

A: About this community in Yiwu, I would like to ask you some things. The Encyclopedia of Jewish Diaspora does not mention it and I just found it on the Internet, I just googled Chabad China and I found this new community. Can you please tell me something about it?

G: It's a small community, just started two years ago, basically the main business there is because they have a huge … mall, it's the best way to call it; more than 100,000 shops, stores, more than 100,000. This is China. And you can walk a whole week in this mall and not finish it. And there are many … and these shops, these stores are the factory, what do you call it, the factory store. It's a factory sample. […] So the Yiwu Jewish community is … so there are many shops there for the factories and many business people come from all over the world to shop over there, to make shopping and they see an item, they say: ok, can you make it for me? Do you produce it for me?

A: To whom do they say this?

G: To the shops. Cause each shop is the representative of the factory and basically that's why there are many offices over there and many Jewish people come there for business so that's why they opened the Jewish community there.

A: And how big is this community?

G: Small. It's about 50 to 100 people live there and then a few thousand people who come there for business.

A: And there is a Chabad-Rabbi sitting there?

G: Yes.

A: Is he also subordinated to you or is he independent?

G: Is not subordinated to me, but … is not reporting to me, is reporting to the Chabad-Rabbi in Hong Kong, Rabbi Mordechai Avtzon.[174]

---

173 http://www.chabadchina.org/, gesehen am 30. 11. 2011.

174 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

Aus diesem Bericht kann man entnehmen, dass das Chabad-Haus Yiwu seit 2009 existiert. Es wurde gegründet, weil die Stadt ein wichtiges Handelszentrum ist. Es ist vor allem eine Anlaufstelle für Handelstouristen, und der Rabbi erklärt ausführlich, wie diese Form des Handels läuft. Das Zitat liefert Informationen auch zu China als Gastland und indirekt zur Bewertung des Gastlandes durch den Expatrabbi – doch davon soll im Kapitel 5 noch die Rede sein. Laut Aussage des Rabbis sollten hier auch 50–100 Juden ansässig sein. Für diese beiden Gruppen, die Ansässigen und die Handelstouristen, hat Chabad einen Angehörigen der Bewegung in die Stadt geschickt, damit er ihnen die religiöse Infrastruktur zur Verfügung stellt und sie in religiöser Hinsicht betreut und stärkt.

Weiterhin entnehmen wir aus dem Bericht, dass der Chabad-Rabbi in Yiwu Rabbi Mordechai Avtzon aus Hong Kong unterstellt ist. Rabbi Greenberg aus Shanghai betreut nur die Chabad Häuser in seiner Stadt, die sich als eine Gemeinde verstehen, nicht aber auch das Chabadgeschehen in dem naheliegenden Ort. Der Rabbi in Yiwu hat aber dennoch einen Chef in Hong Kong. Dies erklärt sich dadurch, dass das Chabad in Hong Kong als erste Niederlassung der Bewegung im Fernen Osten auch den Status eines „Regional Office“[175] hat. Der Chabad-Rabbi in Hong Kong betreut die jungen Zentren, bis sie ihre Selbstständigkeit erlangen und bis ihre Rabbis imstande sind, autonom zu agieren.[176] Mehr dazu soll aber im Unterkapitel 4.2 gesagt werden.

Shenzhen ist eine Stadt unmittelbar nördlich von Hong Kong, in der chinesischen Provinz Guangdong. Die Stadt hat die Stellung eines Bindegliedes zwischen Hong Kong und der VR China und ist daher für den Handel besonders interessant.[177] Seit 2006 gibt es hier ein Chabad-Haus,[178] welches sowohl ansässigen Juden als auch Touristen zur Verfügung steht. Die Webseite des Zentrums vermerkt auch, dass die Familie des Rabbis „were invited by the regional director of Chabad China, Rabbi Mordechai Avtzon to serve as the directors of Chabad of Shenzhen“.[179] Wiederum wird hier die Rolle des Chabad-Rabbis in Hong Kong hervorgehoben.

Guangzhou oder Canton, die Hauptstadt der Provinz Guangdong, liegt auch sehr nahe an Hong Kong. „Chabad of Guangzhou was established in 2003 by Chabad of Hong Kong to service the needs of a small group of Jewish residents of Guangzhou and the large number of Jewish business travelers passing

---

175 http://www.chabadchina.org/, zuletzt gesehen am 12. 10. 2015.

176 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2015.

177 Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1181.

178 http://chabadshenzhen.com/about/, zuletzt gesehen am 12. 10. 2015; Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1181.

179 http://chabadshenzhen.com/about/, zuletzt gesehen am 12. 10. 2015.

through this busy city each year“, steht auf der eigenen Webseite.[180] Wie auch in Shenzhen und Yiwu gibt es hier wenige jüdische Residenten, aber viele Handelstouristen. V. a. die hier stattfindende Canton Fair, welche sowohl auf der Webseite der Gemeinde als auch in der *Encyclopedia of the Jewish Diaspora* verzeichnet ist, zieht derartige Touristen an.[181] Einige von ihnen haben hier permanente Büros und Apartments und kommen regelmäßig.[182] Die Eigenwebseite berichtet aber auch von einer „quickly-expanding local community“,[183] d. h. dass die jüdischen Niederlassungen vor Ort zunehmen.

Im Gespräch mit zwei Mitarbeitern des Chabad Hong Kong wurde mir mitgeteilt, dass der Rabbi in Hong Kong mit den neu gegründeten Zentren sehr beschäftigt wäre, v. a. mit Guangzhou: „This is one of the places the rabbi is taking care now, involved with the rabbi all the time“.[184] Guangzhou ist im Jahr 2011 nicht mehr eine Neugründung. Doch die Aussage, dass der örtliche Rabbi noch Betreuung durch den älteren Chabadgesandten braucht, mag zutreffen; schließlich ist es nicht die Anhäufung von Jahren, die zur Selbstständigkeit führt, sondern viele Faktoren, die die Situation vor Ort beeinflussen.

Alle drei hier in Kürze vorgestellten Zentren jüdischen Lebens haben gemeinsam, dass ihre Adressatengruppe zu einem geringen Teil aus ansässigen Expatriates und zu einem Großteil aus Handelstouristen besteht. Sie wurden also v. a. im Hinblick auf diese Touristen gegründet. Synagogen entstehen und ein möglichst komplettes religiöses Dienstleistungsangebot wird in Betrieb genommen, alles für regelmäßig wiederkehrende Touristen. Wie auch im Fall der sephardischen Synagoge in Shanghai wird hier deutlich, dass selbst Touristen das religiöse Geschehen prägen und im großen Themenfeld Religion und Diaspora eigene Akzente setzen. Weiterhin sind die drei jungen Zentren alle durch das Wirken von Chabad entstanden, einer transnationalen Bewegung, die eben solchen Expatriates und Handelstouristen nachgeht, um sie zu betreuen. Selbstständige, weltweit agierende transnationale Netzwerke organisieren demnach ihre Agenda auch unter Berücksichtigung des Phänomens der Handelsmigration.

Es soll hier noch erwähnt werden, dass die Zentren durch die Initiative des Chabad Hong Kong gegründet worden sind und von der Bedeutung dieses Regionalbüros zeugen. Doch davon soll im nächsten Unterkapitel ausführlicher die Rede sein.

---

180 http://chabadgz.com/project/about-chabad-of-guangzhou/, zuletzt gesehen am 12. 10. 2015.
181 http://chabadgz.com/canton-fair/, zuletzt gesehen am 12. 10. 2015; Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1181.
182 Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1181.
183 http://chabadgz.com/project/about-chabad-of-guangzhou/, zuletzt gesehen am 12. 10. 2015.
184 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

Der in diesem Unterkapitel zitierte Artikel aus der *Encyclopedia of the Jewish Diaspora* behandelt noch zwei weitere Städte auf dem chinesischen Festland, in denen sich Juden niedergelassen haben: Jinan und Qingdao. Wie aus der *Encyclopedia* selbst zu entnehmen ist, gibt es aber in keiner dieser Städte organisierte Formen jüdischen religiösen Lebens.[185] Während meiner ersten Chinareise habe ich Jinan besucht und war am Freitagabend beim jüdischen Gemeinschaftsmahl eingeladen. Es handelte sich um eine Privatinitiative und eine sehr kleine Gruppe von jüdischen Teilnehmern: lediglich vier in der Stadt wohnhafte Personen und drei Touristen. Auch zwei chinesische Studierende des örtlichen *Center for Jewish Studies* waren eingeladen.[186] Ein Freitagabendgottesdienst wäre unter diesen Umständen nicht möglich gewesen (kein Minyan), so dass sich die Ausübung der Religion auf das gemeinsame vegetarische, d. h. nicht strikt koschere Essen beschränken musste. In Qingdao ist laut *Encyclopedia* die jüdische Bevölkerung etwas zahlreicher: Zahlen werden nicht angegeben, aber es heißt, dass sowohl Israelis als auch amerikanische Juden hier aus Handelsgründen sesshaft geworden sind.[187] Doch das jüdische Geschehen ist in diesen beiden Städten so gering, dass es bislang nicht einmal das Interesse der Chabad-Bewegung geweckt hat.

Mit Hinblick auf das gegenwärtige Macao soll hier nur gesagt werden, dass die *Encyclopedia* lediglich jüdische Investitionen auf der Insel verzeichnet, nicht aber auch eine organisierte Form des jüdischen Lebens.[188]

4.2 Die jüdische Gemeinde in Hong Kong

Hong Kongs Schicksal wurde mit der Besetzung durch die Briten 1841, der Abtretung an die Besatzer 1842 und der Erhebung zur britischen Kronkolonie 1843 radikal neu besiegelt, so dass die ganze moderne Geschichte der Metropole durch ihren Status als Eingangstor nach China und Bindeglied zwischen China und den westlichen Mächten, später zwischen der VR China und der kapitalistischen Welt gekennzeichnet ist. Die Stellung der Insel als wichtiges Handelszentrum zog von Anfang an jüdische Handelsleute an, so dass bereits 1843/1844 in Hong Kong eine jüdische Präsenz registriert wurde. Es waren zwei britische Juden; einer von ihnen, Jacob Philipps, gründete hier ein erfolgreiches Unter-

185 Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1182.
186 Reisetagebuch, Eintrag vom 30. 07. 2010.
187 Ehrlich, 2009 (*Jews in Major Chinese Cities* ...), 1182.
188 Ebd., 1182.

nehmen.[189] Auch weitere Juden siedelten sich vereinzelt auf der Insel an. 1855 lässt sich hier der erste sephardische Händler, Nissim Joseph Ezra, nieder.[190] Er ist der Vorreiter einer etwas größeren Einwanderungswelle, der der sephardischen Baghdadi-Juden, die hier sesshaft wurden, nachdem 1857 die ebenfalls Baghdadisch-Sephardische Sassoon-Familie eine Niederlassung ihres Familienunternehmens in Hong Kong gründete.[191] 1858 kam es dazu, ein Grundstück für einen jüdischen Friedhof zu erwerben,[192] das älteste jüdische Grab stammt aus dem Jahr 1857.[193] 1870 ist die Gemeinde schon so groß, dass sie einen festen Raum für Gottesdienste mietet.[194]

In den 1880er und 1890er Jahren gelangen die ersten russischen Aschkenazi-Juden nach Hong Kong. Die Zugehörigkeit zu einer anderen Tradition, aber auch der niedrige soziale Status erschweren deren Integration in die jüdische Gemeinde.[195] Erst nachdem Anfang des 20. Jahrhunderts mehrere Sepharden, einschließlich der Sassoons, nach Shanghai umziehen und 1921 der zweite Zustrom russischer Juden in Hong Kong ankommt, beginnt die ursprünglich sephardische Gemeinde eine deutliche aschkenasische Prägung zu erhalten.[196] Die Rolle der „leading benefactors“[197] wird von den Kadoories, frühere Angehörige der Sassoon-Gruppe, übernommen, bleibt also in den Händen der alten sephardischen Mitglieder. Diese sehen sich selbst als „the guarantor of the Jewish community's survival“,[198] verkörpern zugleich auch die Kontinuität der Gemeinde durch die bewegten Zeiten hindurch.[199] Doch der stärkere aschkenasische Charakter wird seitdem bewahrt und durch die neuen Wellen jüdischer Einwanderung (Flüchtlinge aus Shanghai und dem restlichen China nach

189 Siehe Carl T. Smith, 1995, 398 f., oder Judy Green / Judy Diestal, *Jews in Hong Kong*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1186–1193.

190 Carl T. Smith, 1995, 401 f.

191 Ebd., 399.

192 Lawrence Kadoorie, *Review of Community Affairs by the Chairman of the Incorporated Trustees of the Jewish Community of Hong Kong, 1985/86*, 1986, Hong Kong: The Green Pagoda Press, 1 f.

193 Carl T. Smith, 1995, 401 f.

194 Green / Diestal, 2009, 1187; Carl T. Smith, 1995, 399.

195 Mehr dazu in Carl T. Smith, 1995, 406 f.

196 Green / Diestal, 2009, 1187.

197 Dennis A. Leventhal, *Sino-Judaic Studies: Whence and Whither. An Essay and Bibliography*, in: Monographs of The Jewish Historical Society of Hong Kong, 1985, Hong Kong: Hong Kong Jewish Cronicle, 6. Siehe auch Green / Diestal, 2009, 1187.

198 Debra Weiner, *Rotschild of the East*, in: Hadassah Magazine, March 1983, 55.

199 Leventhal, 1988, 1.

1949,[200] die vermehrte Niederlassung jüdischer Business- und weiterer Fachleute ab den 1970er Jahren[201]) verstärkt.

In religiöser Hinsicht sind es am Anfang die „deeply observant" Sassoons,[202] die die Organisierung des religiösen Lebens vorantreiben. Es war Tradition in den wohlhabenden internationalen Baghdadisch-Jüdischen Familien, „responsibility for organizing Jewish community life wherever they settled" zu übernehmen.[203] Ihnen verdankt die Gemeinde auch den Bau einer Synagoge, der Ohel Leah, „a magnificent example of British colonial-Sephardic architecture",[204] welche seit 1901 besteht und über das ganze 20. Jahrhundert das religiöse Zentrum des jüdischen Gemeindelebens darstellt. Ebenfalls statteten sie die Gemeinde mit „both funds and land"[205] aus. Ein Komitee mit dem Namen *The Incorporated Trustees of the Jewish Community of Hong Kong*,[206] oder kurz: *the Trust*, bestehend aus sieben Personen, wird von ihnen am 13. April 1903 ins Leben gerufen, und dieses bleibt bis heute „a prime support for the maintenance of Jewish community property and religious activities".[207]

Die Synagoge wurde im Laufe der Jahre mit wechselnder Intensität benutzt;[208] 1961 gibt es zum ersten Mal einen fest angestellten Rabbi,[209] ab dem Jahr ist die Rabbinerstelle praktisch weitgehend besetzt.[210] Die Kadoories sind 1909 die Gründer des Jewish Recreation Clubs,[211] des laischen Counterparts. Der Bau wurde viel später, nämlich in den 1990er Jahren abgerissen und durch das Jewish Community Center ersetzt.[212] Heftige Debatten gab es in den 1990er Jahren um die Frage, ob die Synagoge selbst erhalten und restauriert werden könne oder ob sie auch abgerissen werden müsse – die endgültige Entschei-

---

200 Green / Diestal, 2009, 1189.
201 Ebd., 1190.
202 Ebd., 1186.
203 Dennis A. Leventhal, *Environmental Interactions of the Jews of Hong Kong*, in: Jonathan Goldstein / Benjamin I. Schwartz, The Jews of China, Bd. 1: Historical and Comparative Perspectives, 2. Aufl., 2015, (1. Aufl., 1999), London: Routledge, 172.
204 Dan Fellner, *The Jewish Traveller: Hong Kong*, in: Hadassah Magazine, 2014, auf: https://www.kintera.org/site/apps/nlnet/content.aspx?c=twI6LmN7IzF&b=5698175&ct=11274597, zuletzt gesehen am 17.12. 2015.
205 Leventhal, 2015, 172.
206 Kadoorie, 1986, 1.
207 Leventhal, 2015, 172.
208 Leventhal schreibt, dass die Synagoge in der Zwischenkriegszeit nur selten benutzt wurde: Leventhal, 1988, 10. Siehe auch Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
209 Leventhal, 1988, 6; Green / Diestal, 2009, 1189.
210 Leventhal, 1988, 6.
211 Ebd., 3.
212 Green / Diestal, 2009, 1190.

dung führte zur Restaurierung des vorhandenen Baudenkmals,[213] welches somit noch stärker zum Symbol der Kontinuität dieser Gemeinde wurde; das Restaurierungsprojekt selbst wird zum Zeichen ihres „Engagements für die Zukunft Hong Kongs" hochstilisiert.[214]

Neue Initiativen zur Gestaltung des religiösen Lebens kommen erst in den 1980er Jahren hinzu, diese stammen von unten wie auch von oben. 1989 werden die Hohen Feiertage in vier verschiedenen Kongregationen gefeiert, und zur Zeit meines Besuches im November 2011 waren sieben Synagogen in Betrieb. Diese Entwicklungen der letzten Jahre wurden noch nicht historisch festgehalten bzw. nicht wissenschaftlich reflektiert. Der Bedarf nach einer derartigen Reflektion wurde von örtlichen jüdischen Interviewpartnern anerkannt, und es wurde auch die Meinung geäußert, dass es besser wäre, wenn diese durch einen Außenstehenden durchgeführt würde.[215] Die weiteren Unterkapitel meines Buches werden sich daher dieser Aufgabe widmen.

4.2.1 Interne Entwicklungen in der Gemeinde seit Mitte der 1980er Jahre

„In Hong Kong [...] the Jewish community is one of the wealthiest and most divided in the world",[216] schreibt im Jahr 1999 Alice Cairns. Ihre radikale Aussage ist sicherlich nicht eine rein neutrale Einschätzung der Situation innerhalb der Gemeinde, sondern auch eine journalistische Formulierung. Tatsächlich mag aber einen Neuangekommenen verwundern, dass bei einer Gemeinde, welche einige Tausend Juden zählt, die aber fast ausschließlich aus Expatriates mit begrenztem Aufenthalt vor Ort besteht, sieben unterschiedliche Synagogen in Betrieb sind. Selbstverständlich gibt es auch verschiedene Spannungen innerhalb der Gruppe, die von Cairns sorgfältig dokumentiert werden. Doch wenn man die Gemeinde näher kennen lernt, kann man feststellen, dass das Miteinander von Spannungen, aber auch von gelungenem Zusammensein geprägt ist, und dass das Gemeindeleben vielmehr aus bunten als aus schwarzweißen Tönen besteht.

---

213 Zu den Debatten angesichts der Restaurierung des Sites siehe Katrina McDougall / Bruce Pettman, *The Ohel Leah Synagogue Hong Kong. Its History and Conservation*, 2000, Hong Kong: Jewish Historical Society of Hong Kong, 39f; Kadoorie, 1985/86, 7 f.; *Shalom to the Past – Hong Kong*, in: Bulletin of the "Igud Yotzei Sin in Israel" [Verein der früheren Chinaresidenten in Israel], Okt./Nov. 1983, 2, 10; Michael Chugani, *Jewish Club May Make Way for Towers*, in: South China Morning Post, XLI, 288, 18.10.1985, 1, 32.

214 Michael Green, nach Green / Diestal, 2009, 1190.

215 Abraham, Interview vom 16.11.2011.

216 Alice Cairns, *United We Stand*, in: Postmagazine, 20.06.1999, 12.

Unter den gemeindeinternen Streitigkeiten, die in Cairns Artikel aufgezählt werden, gibt es mehrere, bei denen das Thema Religion zumindest im Hintergrund präsent ist.[217] Gemeindemitglieder geben auf Nachfragen an, dass sie sich durch das laische Jewish Community Center vereint fühlen: „The strength of the community … is that you have one center for everyone".[218] Das Religiöse scheint aber zu trennen: „… this diversity is also a source of tensions. The old joke about two Jews needing three synagogues certainly applies to Hong Kong".[219] V. a. also die institutionalisierten Formen des religiösen Lebens heben die Unterschiede innerhalb der Gemeinde hervor. Doch wie ist es zu diesen sieben Gründungen gekommen? Waren es Initiativen, die von der Basis ausgegangen sind, oder von außen und von oben geleitete Vorgänge? Wie haben sich diese auf die Gemeinde ausgewirkt, wie wurden sie von den Mitgliedern der Gruppe wahrgenommen? Auf diese Fragen wird sich im Folgenden unsere Aufmerksamkeit richten.

Bevor auf diese zentralen Fragestellungen des Unterkapitels eingegangen werden wird, soll noch im Vorfeld geklärt werden, was Cairns meint, wenn sie die jüdische Gemeinde „one of the wealthiest" nennt. Im vorigen Unterkapitel wurde schon erwähnt, dass die Sassoons die Gemeinde mit „both funds and land"[220] ausgestattet haben und ein Gremium, den sogenannten Trust, ins Leben riefen, um diese Güter zu verwalten. Charles, ein Mitglied dieses Trustes, informiert über das Komitee und die verwalteten Güter:

> Ch: The trust was established by … by the Sassoon family in the … early part of the 20th century. They have built the Ohel Leah Synagogue, Ohel Leah meaning Tent of Leah, in memory of their mother, Leah. And they had acquired the land on which the synagogue sits. In later years, the adjoining land was purchased on which was located the Jewish Recreation Club. In the 1980's, late 80's, we came to an agreement with Swire Properties, a long established Hong Kong property company, to redevelop the site where the Jewish Recreation Club was located, and on that site was built two multi-store apartment buildings and in that, in the podium of that building, was built the Jewish Community Centre. So the redevelopment was done for a couple of reasons: one is to upgrade the facilities that are available for the Jewish community in Hong Kong, and secondly to provide sufficiently strong financial footing that the community should be able to look after itself in perpetuity. That doesn't mean a free for all in which money is spent widely, but it means that if the money are well managed, and well looked after, it should be able to support the activities of the Jewish community …

217 Ebd., 12, 14.
218 Sznajer, in: Mark Joffe, *Jews of Hong Kong Taking Transition of Power in Stride*, in: The Jewish Standard, 11. April 1997, keine Seitenzahlen.
219 Joffe, 1997, keine Seitenzahlen.
220 Leventhal, 2015, 172.

A: The money coming from these flats?
Ch: Well, the money comes from two things: one was the redevelopment, in which we received a lump sum from the … from the redevelopment partner, for the use of the land, and secondly from the income from both the number of apartments that are owed by the trust as well as the parking spaces within the complex that are owed by the trust. So the community has … the trust has an income from that.[221]

Durch einen geschickten Umgang mit dem Eigentümer gelingt es der Gemeinde, eine gute finanzielle Situation zu haben. Die Einnahmen aus der Nutzung des Besitzes werden durch den Trust verwaltet, und dabei gibt es Richtlinien, die darauf hinweisen, wofür das Geld verwendet werden darf:

Ch: Now, I should make clear that the trust is the Ohel Leah Synagogue charity. So our responsibility is to the Ohel Leah Synagogue, and we also look after the Jewish Community Centre. […] So we provide for … we provide for a synagogue, which is Ohel Leah, the Jewish Community Centre and we look after the cemetery. We contribute to the other congregations in Hong Kong, but to a much lesser extent because we don't consider themselves … we don't consider them our responsibility, we consider that they do good work, so we're happy to support them through … through a subvention, but they are not our primarily responsibility. We give a fairly substantial subvention also to Carmel School, because education is one of the things from the trust point of view that we believe is our priority, and in addition to the Jewish activities that we support, we also provide some funding to about 20 non-Jewish charities in Hong Kong, because we feel that as … as a Jewish community, as the Hong Kong Jewish community, we're part of the greater community and we have responsibility to that community and to try to help wherever we can to better the lives of those not just in the Jewish community but in the greater Hong Kong community.[222]

Die Aufzählung der Förderungsempfänger ist lang. Einige Aspekte fallen diesbezüglich auf. Erstens, dass der Trust sich nur einer Synagoge, der alten Ohel Leah, verpflichtet fühlt, und demzufolge, dass die Subvention für die Kongregationen sehr unterschiedlich ausfallen. Zweitens, dass die Carmel School stark unterstützt wird, weil Erziehung für Juden einen sehr hohen Wert hat. Es ist eine durch die Eltern gegründete jüdische Schule, „a full-time independent Jewish Day [sic] school that educates children from nursery to middle school",[223] die einzige ihrer Art im Fernen Osten. Auf Nachfrage bestätigte Charles, dass nicht nur die Schule, sondern auch weitere kulturelle Initiativen in der jüdischen Gemeinde subventioniert werden. Drittens, dass viele weitere nichtjüdische Wohltätigkeitsorganisationen aus der Metropole ebenfalls Finanzierung

221 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
222 Ebd.
223 Green / Diestal, 2009, 1192.

empfangen, weil die jüdische Gemeinde sich als Teil einer größeren Umwelt versteht und sich dafür verpflichtet fühlt. Der Trust ist berechtigt, mit dem Geld so umzugehen, weil die Regelungen zwar auf die Prioritäten hinweisen, doch auch relativ viel Spielraum zulassen:

> Ch: The trust is … quite specific as to what our responsibilities are and sufficiently vague that if we want to do some other things we can. What it is quite specific about is that the funds that we spent, should be spent in Hong Kong. So for instance if a … if an Israeli charity came to Hong Kong, they may be doing a very good work, but we wouldn't able to support them.[224]

Die einzige eindeutige Regel ist jene, dass das Geld in der Metropole bleiben muss. Was darüber hinaus geht ist Sache der Interpretation. Demzufolge können jüdische Bewohner aus Hong Kong einfach Initiativen im kulturellen oder humanitären Bereich haben und beim Trust für einen Teil der Finanzierung nachsuchen. So entsteht ein buntes kulturelles jüdisches Leben in der Stadt. Es würde unseren Rahmen sprengen, darauf im Einzelnen einzugehen, doch eine Aufzählung soll dem Leser veranschaulichen, welcher Setting für einen Juden in Hong Kong bereit steht. Neben den Kongregationen und der Carmel Schule gibt es noch das *Jewish Community Center* mit „two kosher restaurants, a mini-supermarket (Koshermart), function rooms, and a swimming pool",[225] eine *Jewish Historical Society*, ein *Mikvah*, eine *Chevra Kadisha* (Begräbnisgesellschaft), eine *Jewish Benevolent Society*, eine *Jewish Women's Association*, einen *United Israel Appeal*, einen *Jewish National Fund*, ein *Israel Chamber of Commerce*,[226] zwei Zeitschriften: *Jewish Times Asia* und *Asian Jewish Life*, einen *Jewish Film Festival*[227] und einiges mehr. Schlussfolgernd behauptet auch Charles, dass die jüdische Gemeinde in Hong Kong sich viel mehr leisten kann als die meisten jüdischen Gemeinden in der Welt:

> Ch: It's kind of a unique situation … When I say it's unique, it's unique in the sense that most Jewish communities around the world struggle to be able to fund themselves and to fund their activities. Because of the particularly high value of land in Hong Kong, this Jewish community is on a much more solid financial footing … than most, and that allows us to do things sometimes that other Jewish communities are not able to do. So it's kind of unique.[228]

224 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
225 Green / Diestal, 2009, 1192.
226 Ebd., 1192 f.
227 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
228 Ebd.

Die Tatsache, dass die Gemeinde z. B. eine richtige jüdische Schule am Leben erhalten kann oder dass so viele jüdische kulturelle und humanitäre Einrichtungen aktiv sind, ist ein klarer Hinweis auf die finanzielle Stärke, ein Marker der Einzigartigkeit und ein Faktor für die Attraktivität dieser Gemeinde.

Um die rasante Entwicklung des Kongregationswesens zu verstehen, muss man zunächst den starken Zuwachs der Mitgliederzahl seit den 1970er Jahren berücksichtigen. 1954 leben in der Stadt 250 Juden;[229] 30 Jahre später 1985 sind es ca. 230 Familien, d. h. über 600 Leute, welche „25 verschiedene Nationalitäten vertreten".[230] Die Gruppe wächst demnach seit den 1970er Jahren zahlenmäßig sehr stark. Um den Zeitpunkt der Übergabe Hong Kongs an die VR China 1997 nimmt die Anzahl der in Hong Kong lebenden Juden etwas ab, wächst aber in den darauffolgenden Jahren wieder an, um sich bald bei 3.000 zu stabilisieren.[231] Seitdem geben die Schätzungen zwischen 3.000[232] und 5.000[233] Juden an. Die Internationalität der Gemeinde hat in dieser Zeit auch stark zugenommen. Nach dem 2. Weltkrieg gab es hier neben dem stark geschrumpften baghdadischen Gründerkreis einige Juden mit russischer, deutscher und unterschiedlicher osteuropäischer Herkunft. Jetzt sind es Juden aus der ganzen Welt,[234] mit den unterschiedlichsten kulturellen und religiösen Hintergründen.

„The growth of the Jewish community in Hong Kong, over the last 30 years, parallels the growth of Hong Kong",[235] bringt es Charles auf den Punkt. Er fasst in seinem sachlichen Stil kurz zusammen, wie der Zustrom von Leuten zur Entstehung mehrerer Angebote und Dienstleistungen führte, welche ihrerseits weitere Adressaten anzogen:

Ch: So in that period, as China opened up, Hong Kong's role became even more important, both as a trading center as well as a financial center. And as Hong Kong expanded and became a more important trading and financial center, more professionals were sent to Hong Kong to work for companies. [...] So with that growth came also a lot of Jewish professionals to Hong Kong. [...] Now, for many years, in fact up until the mid 1980's, there was actually only one synagogue in Hong Kong, which was the Ohel Leah Synagogue, which ran as a modern orthodox synagogue. If you were a Reform Jewish, you still ... you either went to Ohel Leah or there was nothing

229 Green / Diestal, 2009, 1188 f.
230 Ebd., 1190.
231 Ebd., 1190 f.
232 Ebd., 1191, Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
233 Dan Fellner, 2014.
234 Green / Diestal, 2009, 1186.
235 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

> for you. Suddenly, with the influx of all these professionals there was sufficient critical mass that if you were Reform, there were enough people to establish a Reform congregation; if you were ultra Orthodox, in other words more Orthodox than ... Ohel Leah, there was an ultra Orthodox congregation in the form of Chabad, right?... which was Chabad; if you were a Sephardi from Israel and you felt you wanted a more sort of Sephardic type style, there was either Kehilat Zion on the Kowloon side or Shuva Israel on the Hong Kong side. So suddenly from the mid 1980's, I would say to the mid 1990's emerged four or five other congregations that catered to a vastly expanded Jewish community in Hong Kong and with the existence of much more ultra Orthodox availability, kosher products and all that sort of things, many Orthodox people who originally would never have considered coming to live in Hong Kong, moved here. With that also came the establishment of Carmel School, so families who were Orthodox or wanted to bring up their kids with a Jewish education were able to do so, while previously in the 60's and 70's and early 80's none of that was available. So, that's why I say that I think that the growth of the Jewish community in Hong Kong over the last 30 years really parallels the growth of Hong Kong as a ... as a trade and financial center.[236]

In aller Kürze hat Charles schon eine Vogelperspektive über eine ereignisreiche 30jährige Geschichte geboten. Seine Synthese ist hilfreich, um den Überblick zu behalten, doch des weiteren soll die Entstehung der einzelnen Kongregationen ausführlicher vorgestellt und erklärt werden. Dass sich die Neuangekommenen nur bedingt in dem vorhandenen religiösen Angebot der bis 1986 einzigen Synagoge wiederfinden konnten, ist nachvollziehbar. Einige Mitglieder der heutigen jüdischen Gemeinde, die sich vor 1980 in Hong Kong niederließen, teilten mir ihre Eindrücke über die religiöse Situation und das damalige Gemeindeleben mit:

> W: ... in those days there was ... there was no Rabbi ... there was a kind of cantor, a prayer leader ...
>
> A: At Ohel Leah? When was that?
>
> W: In 1978. I would say that there was a lot of ... ah ... it wasn't that friendly and welcoming a community. There were a lot of old timers, some people from here, from Shanghai, from Harbin who came down and ... it was not as welcoming and open environment as I think virtually all the communities are today [...] It was kind of not satisfactory: the women were upstairs, the men were ... for me, I mean, we never had separation of men and women. There was no air conditioning, so it was very hot. You couldn't hear a damn thing. The style was so ... I mean I'm Reform, I don't like the mumbling style of their service, where everybody already knows it, so just let's go through it quickly. It's not ... it lacks decorum and inclusiveness.[237]

236 Ebd.
237 William, Interview vom 14. 11. 2011.

Aus Williams Bericht kann man entnehmen, dass die Synagoge durch das Fehlen eines Rabbis keine geeignete religiöse Leitung genießt, aber auch, dass die Gruppe, die v. a. aus „old timers" besteht, noch nicht viel Offenheit gegenüber Neuangekommenen zeigt. Unbefriedigend sind auch die Rahmenbedingungen (keine Klimaanlage in der Synagoge), die Inszenierung (die schnelle und leise Rezitation der Gebete), sowie soziale Aspekte des gottesdienstlichen Lebens (die für die Orthodoxen spezifische Trennung zwischen Männer und Frauen). Die Kälte der zwischenmenschlichen Beziehungen scheint meinen Interviewpartner am meisten zu stören. Diesbezüglich hätten sich inzwischen alle Gemeinden geändert. Die Situation vor dem Jahr 1986 kann jedoch, auch weitere Berichte heranziehend, folgendermaßen dargestellt werden: eine einzige Synagoge – institutionell dem Oberrabbinat der United Synagogue in Großbritannien unterstellt und durch die britische Modern Orthodoxy beeinflusst;[238] die Rabbinerstelle nicht dauerhaft besetzt; unbefriedigende Inszenierung und kaum Teilnahme an den Gottesdiensten; mangelnde Fähigkeit der Gemeindemitglieder, sich aktiv an diesen zu beteiligen; keine gemeindespezifische Wärme; kein koscheres Essen.[239] Mehr Einzelheiten dazu sind aus Philips Erzählung zu entnehmen:

> Ph: So I was involved in the Shul. I used to go there for Pesach, Passover or for New Year or for Yom Kippur. I didn't know about any of the other holidays. I would stay there an hour or two as I said to recharge my Jewish batteries, then I'd go. I couldn't read and everybody else could not pass to that. I went there and I sat there and … absolutely ignorant. […] The Shul, the synagogue was not quite our ally. Our ally. He had a boat who was called The Coral Sea. And we slept over on weekends, party on the islands … and ah … then I got involved in the community here because I was chairman and I went to synagogue the first night of Rosh Hashanah, not the Eve, the full Rosh Hashanah when there's many, many people in Schul at the first night. And there was no minyan. The new rabbi was sitting there and there was no minyan.[240]

Philip, ein sehr aktiver Teilnehmer an den Gottesdiensten zur Zeit meines Besuches, berichtet v. a. über sich selbst, über seinen früher sehr losen Zugang zum Judentum. Er suggeriert, dass dieselbe Situation in dieser Zeit für die meisten zutrifft: die religiöse Dimension des jüdischen Lebens beschränkt sich bei den meisten auf die Vollziehung der Kasualien und die passive Teilnahme an den Gottesdiensten zu den großen Feiertagen. Es wird das Profil des säkularisierten Juden skizziert, und Philip wie auch seine Freunde sind typische Vertreter dieser Gruppe, welche zahlenmäßig die Landschaft dominiert. Es gibt in Philips

238 Ebd.
239 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
240 Ebd.

Bericht auch Aussagen, die eindeutig auf das Niveau der Gemeinde schließen lassen. Die Tatsache, dass es zu Rosh Hashanah keinen Minyan gibt, zeigt am deutlichsten, dass das Interesse an der Synagoge und dem religiösen Geschehen bei den Gemeindemitgliedern sehr niedrig ist. Vielsagend ist auch, dass niemand außer dem Rabbi die Gebete lesen kann, und dennoch die Gemeinde über längere Zeiten ohne einen Rabbi auskommt. Mehr sogar: es gibt einen Widerstand gegen Rabbis, von denen man aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Bewegung, genauer gesagt der Chabad-Bewegung, befürchtet, dass sie unerwünschte Formen von Religiosität einführen würden:

Ph: Originally Ohel Leah was the only synagogue. […] In the early 1980s we didn't have a rabbi, so Chabad New York sent us young Rabbi Avtzon and another … another rabbi to be temporary …

A: So the community was without a rabbi in this year?

Ph: The only community, which was the Hong Kong community, I mean the Ohel Leah community was without a rabbi and Chabad loaned us Rabbi Avtzon and another young man. Rabbi Avtzon was probably in his early twenties […] And, ah, there was resistance to the idea of having a Chabad-Rabbi in our closely knit community. But he did very well. The Jewish Recreation Club which was where the big buildings are now, that wasn't even kosher. But he made it kosher and he was a good rabbi. And Charles and I were asked to interview him to, to, to renew his contract, to give him a contract. And we agreed to renew it, but some of the community went to the trustees and said they didn't want to have a Chabad-Rabbi. So Chabad sent us here one of their main emissaries …

A: So that's why he decided to create an own Chabad house?

Ph: And they said, the emissary … that was in a meeting with Lord Kadoorie in his office and they said "If you don't appoint him we will open up Chabad". So, Lord Kadoorie said: "That's all right! In Shanghai we had two or three synagogues"… And so they opened Chabad. […]

Some of the people who didn't want to have a Chabad-Rabbi are today very close to Chabad or in Chabad.

A: Those who did not want to have it at that time?

Ph: Eventually joined it.

A: Interesting! So why didn't they want to have a Chabad-Rabbi? What were they afraid of?

Ph: There's a lot of feeling around the world, where people know about Chabad but they don't want to be led by Chabad. On the other hand, Rabbi Avtzon has done a wonderful job, opened up 25 stations in 25 years: in India, in China, in Korea …

A: So it is his merit to have opened them …

Ph: Oh, yeah … He's very capable, very energetic …

A: What were the fears of the people when they … you say they didn't want to have Chabad? What did they fear …?

Ph: This feeling … there's a fearful feeling about Chabad and I'm not saying that it's correct, but there is that feeling. […] But they're excellent rabbis and do a very good work and it's a prejudice against them.[241]

241 Ebd.

Philip berichtet, wie es zur Gründung der zweiten Synagoge in der Stadt, des Chabad Hong Kong kam. Das hat mit der Nichtakzeptanz eines Chabad-Rabbis bei der Ohel Leah zu tun. Zwischen 1985 und 1986 war Ohel Leah von zwei Lubavitch-Rabbinern, Rabbi Gurkov und Rabbi Avtzon betreut, so wie wir es auch aus anderen Quellen wissen.[242] Einer von ihnen, Rabbi Mordechai Avtzon, bleibt in Hong Kong, obwohl seine Initiativen in der Gemeinde nicht nur gutgeheißen werden, sondern es auch Widerstand gegen ihn gibt. Bei der Ohel Leah darf er nicht weiter bleiben. Die Chabad-Bewegung versucht, auf die Gemeinde Druck auszuüben, indem sie mit der Neugründung eines alternativen religiösen Zentrums droht. Diese Perspektive scheint nicht so starke Angstgefühle auszulösen wie die Idee, Chabad innerhalb der existierenden Gruppe zuzulassen. Lord Kadoorie, der Gemeindeleiter, wendet sie ab mit den Worten: „That's all right! In Shanghai we had two or three synagogues".

Eine Vielfalt an religiösen Angeboten ist demnach nicht so erschreckend wie der Gedanke der Uniformität in nicht erwünschten Formen. Jedoch mag es sein, dass die Gruppe den Erfolg dieser Parallelinitiative bezweifelt hat und aus diesem Grund die Mahnung des Chabadgesandten gelassen entgegennahm. Dies suggeriert Chabad dem Reporter des „Jewish Times Asia", welcher die Information wie folgt übernimmt:

> While the Avtzons had faith in the Rebbe's vision, skeptics and critics pitied the Avtzons for 'buying into something that was not grounded in reality, a mere pipedream.' In fact, a member of the Jewish community in Hong Kong promised to contribute to this Asia project after three months, certain they would not last that long.[243]

Doch Philip berichtet weiter, dass Chabad mit der Zeit auch einige seiner Feinde gewinnen konnte. Philip betont wiederholt, dass Rabbi Avtzon wie die Chabad-Rabbis im allgemeinen sehr gute Rabbis seien. Es seien lediglich Vorurteile gegenüber Chabad, die zu deren Nichtakzeptanz führen würden. Als Beispiel für die Qualität dieses Rabbis nennt Philip zum einen die Gründung vieler weiterer Chabad-Häuser in mehreren asiatischen Ländern, zum anderen die Einführung der Kaschrut in dem Jewish Recreation Club. Tatsächlich rechnet es sich der Chabad-Rabbi bis heute als Verdienst an, den Jewish Club koscher gemacht zu haben. Darüber berichten auch gelegentliche Besucher seiner Synagoge,[244] Mitglieder anderer Kongregationen[245] und sogar andere Rab-

242 Kadoorie, 1986, 13; Leventhal, 1988, 6.

243 *L.I.F.E as We Know It throughout Asia*, in: Jewish Times Asia, Nov. 2006, auf http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/448-life-as-we-know-it-throughout-asia, zuletzt gesehen am 25.03.2014.

244 Siehe Reisetagebuch, Eintrag vom 4.11.2011.

245 Philip, Interview vom 18.11.2011; William, Interview vom 14.11.2011.

bis.[246] Doch im Gespräch mit anderen Rabbis wird die Leistung des Chabad-Chefs relativiert, indem sie in den breiteren Kontext der religionsinternen Entwicklungen innerhalb des Judentums eingeordnet wird:

A: Did you have kosher food since the very beginning of the Ohel Leah Synagogue?
O: Yes, I think there was kosher food from the very beginning and at a certain point there has probably stopped being kosher food, and at a certain point, there has started being kosher food again. In other words, as the community grew there started to be … there was once upon a time the Jewish Club here was not kosher. All right? So once upon a time the Jewish Club was not kosher. I think maybe Chabad came and they put some pressure and so on. You know, that was away before, that was away before my time. But it's something it would have happen eventually, because the Jewish world, as a certain point, in the 1960s were … it wasn't just in Hong Kong. Most places in the world could have a kosher … eventually Jewish people were not kosher. Right? By the 80s, that already resigned for another fashion … So Hong Kong is a little bit behind the rest of the world. It will take us a few more years to catch up. So in other words, it's not so much a question of, of what was the particular impetus, but rather there was a general … There is a general sense in the world, that people don't do this anymore. So it's just a matter of time.
A: So, this is very interesting. So, in the 80s, it started to become again a priority for the Jewish people all over the world.
O: Well, you know, I would say even in the 70s and the, you know, the 70s and so on, 70s, 80s. Right? But in the 60s and certainly in the 20s, 30s, 40s, 50s, 60s … 70s you could have many Jewish organizations, like Israel bonds, Jewish federations, would have dinner, the food was not kosher, everywhere in the world. Right? So, sometimes it's presented as if, you know, Hong Kong was particularly bad. It is particularly bad not to have kosher food, in my view. I'm a rabbi. But … at the same time, it's not particularly bad over here, because that was the case throughout the world.[247]

Rabbi Oser, der Rabbiner der Ohel Leah Synagoge, erklärt, dass die Befolgung der Kaschrut-Gebote in der ganzen jüdischen Welt eine eigene, sinusförmige Entwicklung durchlaufen hat. War es in den 1960er Jahren noch unüblich, koscher zu essen, so gab es in den 1980er Jahren diesbezüglich weltweit schon einen neuen Trend. Diesem Trend hätte sich die Ortsgemeinde ohne weiteres angepasst, mit der für Hong Kong charakteristischen Verspätung. Die (Wieder-)Einführung der Kaschrut hat demnach mit globalen und lokalen historischen Gegebenheiten zu tun. Es ist nicht so wichtig, was der konkrete Anstoß dazu war, denn die Dinge wären sowieso in diese Richtung gelaufen. Die Interpretation, dass eine bestimmte Person (der Chabad-Rabbi) eine fundamental schlechte Situation verbessert und sich somit wichtige Verdienste erworben hat, erscheint demnach als Übertreibung und ungerechtfertigte Großtuerei.

246 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
247 Ebd.

Tatsächlich hat in den letzten Jahrzehnten das Interesse der Juden an den Geboten der Kaschrut zugenommen. Diese Wende ereignete sich ansatzweise bereits in den 1970er Jahren, nahm aber in den weiteren Jahrzehnten rasant zu. Zunächst entstand sie innerhalb des amerikanischen Judentums, wobei die chassidische Orthodoxie der osteuropäischen Immigranten eine eigene Rolle spielte,[248] aber auch andere gesellschaftliche Veränderungen als Auslöser mit einzurechnen sind.[249] Später wurde sie in andere Teile der Welt exportiert. Es ist nachvollziehbar, dass es einige Jahre dauerte, bis sie auch Hong Kong erreichte, die Metropole, die alleine so weit weg von den großen Zentren jüdischen Geschehens lag. Dabei ist nicht verwunderlich, dass ein Vertreter des chassidischen Judentums die Vorreiterrolle spielte. Dennoch wäre es zu dieser Wende, mit oder ohne ihn, sicherlich auch bald in Hong Kong gekommen.

Weitere langfristige Mitglieder anderer Kongregationen berichten ebenfalls über den Chabad-Rabbi. Auch wenn sie ihm die Einführung der Kaschrut-Regeln zuerkennen, relativieren sie nicht nur sein Verdienst, sondern heben hervor, dass andere Gründe die Gemeinde von ihm fern gehalten haben. Der Rabbi wird als „umstrittene Person“ abgestempelt und seine Nichtakzeptanz wird mit seinem Auftreten in Verbindung gebracht:

W: Well, there may be some truth to that, but I don’t think that’s by any means the whole truth. He’s been a controversial person.
A: From the very beginning?
W: I have my own stories about him which in the interest of not repenting lashon ha-ra[250] I will not tell you, but I had nothing to do with him. I think there are plenty of people that didn’t like many things about him. That may have been an issue at the time, but every Jewish community centre has gonna be kosher.[251]

In der Chabadgemeinde hingegen werden das Früchte tragende Engagement und das Selbstopfer des Rabbis und seiner Familie hochgepriesen:

G: … when you see it at the first hand, you get to appreciate really what it’s all about and what about … what work is and how much devotion … really he’s putting his whole life to …, you know, he moved his family here … you know, they grew up in Jewish communities in America … They are moving their family here … so when you

248 Siehe mehr bei Howard M. Sachar, 1993, 855.
249 Zu den Gründen dazu siehe Sue Fishkoff, *Kosher Nation: Why More and More of America’s Food Answers to a Higher Authority*, 2010, New York: Schocken, 8 ff.
250 Sündhaftes verleumderisches Reden, buchstäblich: „die böse Zunge“. Mehr dazu auf: http://www.jewfaq.org/speech.htm, zuletzt gesehen am 9. 10. 2015.
251 William, Interview vom 14. 11. 2011.

> see it first time, and you see everything they do, you see the sacrifice they put in, you appreciate it … and then you want to help out with whatever you can …[252]

Es dürfte zutreffend sein zu sagen, dass die dauerhafte Niederlassung einer jungen Familie in einer Stadt, die so weit entfernt von den Hauptzentren jüdischen Geschehens und von weiteren Niederlassungen der eigenen Bewegung lag, 1986, d. h. zu einer Zeit in der die Kommunikationsmittel noch nicht so vieles ermöglichten, wie ein Selbstopfer erscheinen musste. Ohel Leah zog zwar auch Rabbiner in der Stadt an, doch diese waren immer nur befristet da. Kein Rabbi war bislang für immer nach Hong Kong gekommen.[253] Vom Ausmaß seiner Auswirkung soll in Kürze die Rede sein, zuerst wollen wir uns noch der in der Chabadgruppe eigenen Perspektive über den Anfang des Chabad in Hong Kong zuwenden:

> L: You know the rabbi was the rabbi of JCC when he came here. He was the rabbi over there. He just opened Chabad a few weeks after. First of all, the main thing was to have a Jewish community. From the moment he saw the Jewish community is already built, with enough people over there and everything, he went to build his thing of Chabad, so he went to a new place of Chabad.
>
> A: But the community there exists since almost 160 years. They are very old. How happens that he imagined to come to Hong Kong in order to build that community?
>
> L: Yeah, but the synagogue was closed, everything was closed. They just had a synagogue.
>
> A: Was he the one to open the synagogue?
>
> L: Yeah, to re-open. Because it was open before, when this guy Sassoon opened it when he built it, it was open for a period of time and then it closed, because the Jews won't take care of it, right? There has to be someone in charge of it, otherwise it won't be … When you came, you just saw an amazing place, with the big synagogue. Why not doing it over here, why not, why should he try to make …? It doesn't matter the name. The name Chabad is important, of course it's important. First, if you want to make a community and just to create something new, you need to … to be involved with everyone. Other communities have their place, and we have our own place, this is the dream, you know, to have a few communities, it's a dream, it's not a competition.[254]

Hier wird, wie auch in den anderen Berichten, hervorgehoben, dass Rabbi Avtzon wichtige Verdienste bei der Wiederbelebung des religiösen Lebens erworben hat. Als Beispiel wird jedoch nicht die Einführung der Kaschrut, sondern die Wiedereröffnung der Synagoge genannt. Aus anderen Quellen wissen wir aber, dass schon 1961 hier ein Rabbi sesshaft war, gefolgt von verschiedenen anderen Rabbinern und dass sich das religiöse Leben allmählich entwickelt

252 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
253 Leventhal, 1988, 5 f.
254 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

hat.[255] Einen Anstoß dazu mag auch Rabbi Avtzon gegeben haben, doch ist es übertrieben, von einer Neueröffnung der Synagoge zu sprechen.

Diese Schilderung stammt von einem Gottesdienstbesucher und Arbeitspartner von Chabad Hong Kong. Der Rabbi selbst hat ein Interview mit mir zwar nicht deutlich abgelehnt, doch er hatte nie dafür Zeit. Daher musste ich mich in diesem Fall von Chabadseite auf Aussagen zweier seiner viel jüngeren Mitarbeiter verlassen, die zur Zeit der Gründung nicht in Hong Kong waren, die erst seit einigen Monaten mit Chabad Hong Kong zusammen arbeiteten und daher die Geschichte der Entstehung in einer vielfach durch andere vermittelten und somit veränderten Form kannten.

Die Trennung zwischen Rabbi Avtzon und der schon existierenden jüdischen Gemeinde wird zwar anerkannt, doch so umgedeutet, dass sie einen selbstbewussten und erfolgreichen Chabad-Rabbi hervorhebt. Levis Perspektive entsprechend wollte Rabbi Avtzon zuerst die etablierte Gemeinde in religiöser Hinsicht konsolidieren, um danach sein „eigenes Ding“ aufzubauen. All das, weil der Name Chabad wichtig ist, sollte also sichtbar machen, dass Chabad in Hong Kong präsent ist, zugleich aber auch, dass der Chabad-Rabbi das schon Vorhandene schätzt und so sein lassen will. Die Pluralität wird als „Traumzustand“ hochstilisiert, unter Verleugnung jeder Konkurrenz.

Auch in der jüdischen Gemeinde weiß man die Sachen so darzustellen, wie es für das Selbstbild am besten ist. In der Geschichtsschreibung Leventhals wird aus der Gründung des Chabad-Hauses ein Marker der Bedeutung Hong Kongs für das jüdische Geschehen in Asien gemacht: „Further recognition of Hong Kong’s growing importance in East Asia’s Jewish life was made by the establishment, in October 1986, of a Lubavitch Chabad House“.[256]

Trotz seiner Vertreibung von der Ohel Leah erwies sich Rabbi Avtzon über längere Zeit als sehr erfolgreich. Im Oktober 1986 gründet er gleichzeitig Chabad Hong Kong, die erste Niederlassung der Bewegung im Fernen Osten, und L.I.F.E., Lubavitch in the Far East, ein Projekt, dessen Früchte weitere 25 Chabad Häuser[257] in verschiedenen Großstädten Asiens sind.[258] Chabad Hong Kong gelingt es, eine eigene Kongregation um sich zu versammeln, d. h. neben dem Service an die Touristen regelmäßige, in Hong Kong ansässige Nutzer der Synagoge und des Dienstleistungsangebotes zu haben[259] – mehr dazu im Unterkapitel 4.2.2. Die weiteren 25 Chabad-Häuser befinden sich in verschiedenen

255 Leventhal, 1988, 6; Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
256 Leventhal, 1988, 10.
257 Stand November 2011.
258 *L.I.F.E as We Know It* ..., 2006, zuetzt gesehen am 25. 03. 2014.
259 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011; Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

Ländern der Region. Philip zählt dazu Indien, China und Korea auf.[260] Das Chabad Hong Kong trägt daher auch den Namen und die Funktion eines „Central Office“[261] oder eines „Regional Office“,[262] und Rabbi Avtzon wird als „the main Chabad Rabbi here, in Asia“ genannt, der die neugegründeten Chabad-Häuser betreut, bis sie es schaffen, selbstständig zu agieren, aber auch weiterhin bleibt er „ultimately involved in every big decision“ bezüglich Chabad im Fernen Osten.[263]

Auch in Hong Kong gibt es mittlerweile zwei weitere Chabad-Häuser, eines davon in Kowloon, auf der Festlandseite und eines auf der Insel Lantau, im Discovery Bay. Die Existenz dieser Zentren ist auch durch die räumliche Entfernung von Chabad Hong Kong und durch die geographischen Besonderheiten Hong Kongs gerechtfertigt: „because we don’t …, for example, we don’t drive a car on Saturday“.[264] Das Chabad of Kowloon, 2005 gegründet, ist v. a. ein Zentrum für Reisende, für regelmäßig wiederkehrende Touristen, die in Kowloon ihren handelsspezifischen Interessen nachgehen.[265] Das Chabad of Lantau existiert seit 2008,[266] war 2011 als Neugründung mit einem neuen Rabbiner unter dem neuen Namen Chabad Discovery Bay bekannt,[267] um mittlerweile wieder zum alten Namen zurückzukehren.[268] Warum diese Namensänderung konnten mir die zwei jungen Interviewpartner von Chabad nicht sagen. Ungefähr 100 jüdische Familien sollten nach den Schätzungen von Chabad auf der Insel Lantau wohnen, drei Monate nach der Neugründung im August 2011 sollte der neue Rabbi schon 30–40 davon erreicht haben.[269]

Nun zurück von der Erfolgsgeschichte von Chabad zu Ohel Leah, der ursprünglich einzigen Synagoge und Kongregation in Hong Kong. Das Bestehen des

---

260 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

261 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/2853809/jewish/ABOUT-CHABAD-OF-HONG-KONG-ISLAND-CENTRAL-OFFICE.htm, zuletzt gesehen am 10. 10. 2015.

262 http://www.chabadchina.org/, zuletzt gesehen am 10. 10. 2015.

263 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

264 Ebd.

265 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/2854367/jewish/About-Chabad-of-Hong-Kong.htm, zuletzt gesehen am 10. 10. 2015; Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

266 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/2854367/jewish/About-Chabad-of-Hong-Kong.htm, zuletzt gesehen am 10. 10. 2015.

267 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

268 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/2846714/jewish/ABOUT-CHABAD-of-LANTAU.htm, zuletzt gesehen am 10. 10. 2015.

269 Laut den Aussagen des Rabbiners von Chabad of Lantau, der während meines Interviews mit Gil und Levi kurz vorbei kam. Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

Chabad-Hauses, welches eine Gruppe von Leuten um sich sammeln kann, wurde als ein erster Bruch innerhalb der Gemeinde angesehen, so wie es Philip selbst bestätigt.[270] Die Gemeinde wird in den darauffolgenden Jahren mit mehreren Brüchen konfrontiert. Sehr dramatisch war der zweite Bruch, der zur Gründung der progressiven Synagoge namens „United Jewish Community", kurz UJC führte. Darüber finden sich Berichte bei Philip, doch auch sehr ausführlich in den Interviews mit den Gründungsmitgliedern der UJC, William und Abraham. Hier Williams Schilderung:

> W: Abraham was married … is married to Cherry. Cherry is originally a Chinese gal from here and she converted to Judaism in the United States, I think it was Hawaii, I'm not certain. And it was a Reform conversion. They have two boys, David and Jonathan, and when David came up to do his Bar Mitzvah, the … it wasn't really a rabbi, but the leader of Ohel Leah trained him but then a few months before the Bar Mitzvah day said: 'You cannot have your Bar Mitzvah here at Ohel Leah because we don't recognize you as being Jewish cause your mother didn't have an Orthodox conversion.' And that was kind of the last straw. We got pissed off at that. So, two things happened: Abraham made arrangements for a Rabbi, a Reform Rabbi from Australia, from Sydney, named John Levi to come up here and work with him and ultimately to do the Bar Mitzvah not at Ohel Leah synagogue. And he approached me … he's very, very closed friends with another Jewish guy named Ilan, and the three of us said 'Well, we really need an alternative.' So, we started holding Reform style Friday night services in the … one of the meeting rooms of the house that was on the land where the Jewish … JCC is right now … it's all gone. And that didn't last very long as the Orthodox threw us out as their job is not to approve, condone or tolerate Reform Judaism. So we moved to people's houses.[271]

Kurz und bündig erzählt William die Geschichte der Abspaltung der progressiven Gruppe. Auslöser dafür war die Ablehnung der Bar Mitzvah-Feier für ein Kind, dessen chinesische Mutter zum Reformjudentum konvertiert war. Bislang war Ohel Leah, abgesehen von der unlängst entstandenen Chabad, die einzige Synagoge, zu der sich alle Juden in der Stadt zugehörig fühlten und wo sie ihre Kasualien vollbrachten. Die neu Angekommenen fügten sich in diese Gruppe ein und bedienten sich deren Dienstleistungen, unabhängig von der religiösen Form, die sie in ihrem Ursprungsland praktizierten. Das Diasporische bedeutet somit Bereitschaft zur Anpassung von Seiten der neu Angekommenen und Empfangsbereitschaft und Toleranz von Seiten der schon langfristig Anwesenden.

Auf einmal ändert sich aber die Situation in dem Sinne, dass die bestehende Synagoge striktere Regeln verfolgen will und nicht mehr bereit ist, alles Neue zu akzeptieren. Die strikteren Regeln werden nicht vor Ort festgesetzt,

270 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
271 William, Interview vom 14. 11. 2011.

sondern aus dem weltweiten jüdischen Geschehen übernommen. Das Problem der Nichtakzeptanz von Reformkornversionen durch das orthodoxe Judentum wird nach Hong Kong importiert, die Gemeinde vor Ort ist somit durch die Entwicklungen in den großen Zentren des Judentums beeinflusst. Die Spannungen, die es aber ebenfalls weltweit zwischen Orthodoxen und Reformjudentum gibt, betreffen so auch in Hong Kong das Gemeindeleben. Die diasporische gemeinschaftliche Existenz verliert somit ihre eigenen Züge, die durch Toleranz und Anpassungsfähigkeit charakterisiert waren, und Hong Kong ähnelt immer mehr der Existenz in großen, etablierten Gemeinden.

Das Bedürfnis nach einer Alternative wird deutlich spürbar, und die benachteiligte Gruppe wagt den Schritt in eine Existenz auf eigene Faust. Transnationale Verbindungen erlauben, dass die Gruppe ihr Problem löst, ohne von der Mitarbeit der örtlichen religiösen Institutionen abhängig zu sein. Ein Rabbi aus Australien kommt und vollendet die Vorbereitung auf die Bar Mitzvah und die Zeremonie selbst. Die so gewonnene Unabhängigkeit soll nun bewahrt werden, auch wenn die Mittel am Anfang gering sind – eine Handvoll Leute organisieren Freitagabendgottesdienste in einem schlichten Begegnungsraum, und auch wenn sich gleichzeitig die Spannungen noch stärker zeigen, diesmal von Seiten der etablierten Gruppe – „the Orthodox threw us out".

Williams Bericht ist in emotional neutralen Tönen verfasst, nur manchmal ist eine gewisse Ironie aus seinen Zeilen nicht zu übersehen. Auch Abraham berichtet über die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und über den Moment der Lancierung eines abweichenden Weges. Seine Schilderung ist jedoch viel stärker emotionsgeladen, seine Unsicherheit und der ganze innere Kampf des Momentes werden dabei sichtbar:

ABR: We didn't become involved until … you know … later, a number of years after we have been living here. We were still going to services and participating in all the Jewish events … you know … Purim, Passover, or Hanukkah activities, the community activities. And soon after I … I came here, I joined the only congregation … and … and continued to be a member even after we got involved in … trying to do something in a way of an … you know … an alternative. So, you know …. So, what can I tell you?

A: So, yeah … just go on, because you started telling about this alternative.

ABR: About the alternative … The Reform alternative was the way I'd been brought up, and the one I felt comfortable with, and … you know … the idea that you could go to service … to service … be with your family, sit with your family … and you could understand what was going on, if Hebrew was not your native language, or if you're not formed in Hebrew, as very few of us were. And … and even then … you know … my father … would always … on our visits … and we correspondence … in those days … […] When I was home, on visits, or here, I would tell him that … you know … what the situation was, and that was … just not inspiring for me to go to the services here, and I did even after … When I first came here I went to the services

> every Friday night … and even though I could only understand when the rabbi says: 'Turn the page', you know … But … my father would always … urge me … respond … by saying: 'Why don't you start a congregation yourself?' And I knew … that … what kind of a person I was, that I … I … I … sometimes said about … one of our former presidents that they couldn't … walk in the shoe gum at the same. They were very … you know … unite … uni-directive, they could only … really concentrate on doing one thing at a time, and I was really … My … my living had depended on how many times I could send reports every day to NBC News, and sometimes 10 or 12 or even more, and … and it was working for me. […] And … so … you know … for me to then divert my attention, to try to start, to get involved without any real … understanding of what kind of … you know … response it might be, it just … never occurred, I mean that I would really know … make that effort. I knew what it would take, I knew I wasn't capable of doing it. And I was very shy, too.[272]

In diesem Fragment berichtet auch Abraham über die ursprüngliche Einheitlichkeit der Gruppe und über den spürbaren Bedarf nach einer Alternative. Dafür wird die übliche Begründung vorgeführt, die Reformjuden überall in der Welt einbringen: sie wollen die Gottesdienste verstehen, als Familie in der Synagoge zusammen sitzen usw. Es handelt sich demnach um Argumente aus dem Bereich der Religionsausübung. Druck zur Gründung einer progressiven Kongregation übt auf Abraham sein Vater aus den USA aus. Auch wenn es sich um eine familieninterne Beeinflussung handelt, kann man dennoch behaupten, dass aus den großen Zentren des Reformjudentums Impulse zur Neugründung kommen, mit anderen Worten, dass das örtliche Geschehen transnational dirigiert wird. Die Hindernisse im Weg der Gründung liegen in den Mängeln auf lokaler Seite. In diesem Fall handelt es sich um Personalmangel: der Hauptakteur ist schüchtern, mit seiner Arbeit überbelastet und fühlt sich unfähig, sich auf mehreres zur gleichen Zeit zu konzentrieren. Doch nachdem er den Schritt ins Neue gewagt hat, wächst auch sein Selbstvertrauen und das Gefühl, dass es sich gelohnt hat, so wie seine weiteren Ausführungen erkennen lassen:

> ABR: I think it was a great experience for me because it helped me become more confident in speaking, and even today … The experience of having to … you know … involve people in what you are trying to … do …
>
> A: You mean this … founding of this congregation?
>
> ABR: To … to … to … the congregation needs started … to … to stand up in front of the … Ohel Leah congregation, as I had to do, to tell them why I thought that the refusal of the rabbi to … do the Bar Mitzvah for my son, was not … what I wanted. That I understood what the religious reasons were and yet I felt there were other …

272 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

reasons to believe that somehow arrangements could be made and should happen. And then they were made and the arrangements remained.[273]

Erst jetzt kommt das Thema der abgelehnten Bar Mitzvah in Abrahams Schilderung vor. Das Ereignis wird nur nebenbei erwähnt, und es scheint, dass ihm der Hauptakteur nicht so große Bedeutung für das Gesamtgeschehen beimisst. Vielmehr weist er auf das Vorhandensein ähnlicher Bedürfnisse bei einer beträchtlichen Menge von Leuten hin:

ABR: And … you know … it's … it's really not a personal story, it should not be a personal story … not sure what kind of story it should be … but it should be like … the forces of … of nature. People gather together and pretty soon you get a lot more than you had before.

A: I'm convinced that there were a lot of people who felt like this, but they just needed an input, people needed somebody to start, to push things.

ABR: Yeah, we were … we were always convinced that … we have this expression in English: 'Come out of the wood work'. You know what the wood work is? Is the wood panel that goes around the bottom of the wall. Wood work. And … we just felt there were people who felt like us, who had the same experience, who would … respond and be very receptive. And they were, and they were. Our first … our first High Holiday service … I don't know … I think we had around 200 people, including the chief … of the … community's authority trust. […] there was a lot of people in the community who were looking for a different … way of doing things, of worshipping, of observing, of being Jewish. And it wasn't about religious things only, it was social as well. It was … a very, very large component was being able to meet other Jewish people who were like you … same background and very international, you know. People were attracted. When I say America, I mean America, I mean North America, Latin America and South America. So yeah, it was very rewarding, very good response.[274]

Dezidiert lehnt es Abraham ab, das Geschehen als eine persönliche Geschichte zu deuten. Er setzt nur einen Impuls, doch die Reaktion darauf ist überwältigend, vergleichbar aus seiner Sicht mit einer Naturgewalt. Das Ausmaß der Reaktion, auch in Zahlen messbar – 200 Leute besuchten die ersten Hohen Feiertagen[275] – beweist, dass gleiche Bedürfnisse bei vielen vorhanden waren. Diese vielen haben einen internationalen Hintergrund, v. a. die drei Amerikas sind hier anvisiert. Was die Bedürfnisse anbelangt, handelt es sich um religiöse wie auch um soziale Komponenten, die somit eine Erfüllung finden. Ein kom-

273 Ebd.
274 Ebd.
275 Die Information ist auch durch andere Quellen bestätigt. Siehe z. B. http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/408-the-united-jewish-congregation-of-hong-kong, zuletzt gesehen am 19. 05. 2015.

plexes Geschehen wird so in Gang gesetzt, welches auch die Fähigkeit besitzt, sich selbst am Leben zu erhalten und sogar aus eigener Kraft zu wachsen:

ABR: So … the dynamics are that … I think … it was a … religious issue, people generally concern as I say … about a break … of the community … in be a small community … they thought this was not right … that would weaken the community. The … the very unique way the community is … administered … therefore … needs two … different options because you're really … been drive by … the opinions of a small group of people, is not really the … community as much as they feel people who are … influenced by the community of course, but there the trustees basically are making the ultimate decision, so … so the dynamics have to do with … how do you … relate … coming from a … maybe a … different kind of community organization … where … if … be essentially a democratically elected leadership as opposed to an institutional kind of … situation … self perpetuated … So … you got one … one dynamic on religious side, I mean … one issue there and one about … you know … how … how decision making … is … done in the community. So … without … again … I feel constrained about what I can … actually say … it's such a … complex … and … eventful series of things which happened over … my involvement from the time we got … done the Bar Mitzvah … was denied … up until the time I became the chairman of the … of the community which I helped found … that I became the chairman for seven years, people used to ask me: Abraham, you know, should there be term limits? You know what I mean by term limits? You should only be allowed to be chairman for … for 100 years or something like that, but there were no term limits, and I wanted to see this thing happened and I wanted to see it needed … needed … maturating, needed time, needed effort. And that's what I did for seven years.

A: So what's the time between the denied Bar Mitzvah and the start …?

ABR: Until … until 1988–1989 I was … I was chairman … for almost … for you know … from the time we got started until the time I … I finally dropped out as the … chairman. I stayed on the committee but I … I was … almost ten years I guess … and … you know … and to the great distress of my wife … and … and to the handicap of … my business but … I was a full time thing, you say almost a full time effort, yeah …

A: And … you started immediately after the denied Bar Mitzvah?

ABR: Well there was … a long stretch of … of an old man starting with … writing letters to the community … in trying to raise support and … writing to Ohel Leah, writing to whatever name list of Jewish people that I could find in the community … and with … with help, I mean not … not by myself but with a few other people … with my best friend, Ilan, probably William mentioned him to you, with … what can I say … there's a couple from Argentina … so I began with … one signature on those letters that it became two signatures on the letters that we sent out, and that it became four signatures on the letters, so … it grew.[276]

In seinem unsicheren, durch viele Unterbrechungen gekennzeichneten Stil berichtet Abraham, wie die Gemeinde angefangen hat, gewachsen ist und wie sie

276 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

geleitet wird. Die Anfänge der United Jewish Congregation liegen in den Jahren 1988–1989. Auch die Webseite der Gemeinde sieht 1988 als Gründungsjahr vor.[277] Den Abschnitt zwischen dem Bar Mitzvah-Ereignis und der Gründung der Gemeinde sieht Abraham als „eine lange Strecke", weil er sich in dieser Zeit intensiv einbringen musste, zunächst alleine, dann mit einem kleinen Kreis Gleichgesinnter. Er schreibt Briefe, macht seine Sichtweise bekannt und betreibt Lobbyarbeit. Dies führt u. a. auch dazu, dass er für die ersten sieben Jahre als Vorsitzender der neuen Kongregation agieren muss. Es ist ein ehrenamtliches Vollzeitjob, der sich auf sein Business negativ auswirkt und Auseinandersetzungen in seiner Familie erzeugt. Doch es ist unumgänglich, dass er sich so einbringt, bis die Gemeinde den Reifegrad erlangt, um sich mit der Frage von Amtszeitbeschränkungen zu beschäftigen. Ein weiterer Aspekt, der nämlich die Notwendigkeit der Existenz dieser Gemeinde erklärt, sind die unterschiedlichen Auffassungen über Leitung und Organisation. Hier sollte die Leitung demokratisch geführt werden, im Unterschied zur Ohel Leah, welche traditionelle, zur Zeit ihrer Gründung festgelegte Formen der Leitung weiterführt, die die Basis nicht wirklich vertreten. Selbstverständlich entsteht auch die Wahrnehmung, dass dieser Ansatz zu einem Bruch führt. Doch diese ist nicht die einzige Meinung in der schon etablierten Gemeinde:

ABR: Yeah, I mean … and … and … there … there were … there were people who objected, who thought we were splitting the community, who were … and …

A: But there were just a few people who thought it like this, not the whole Ohel Leah …?

ABR: Well … I mean … I say … not everybody, no. I mean … but … people from … from … Orthodox congregations in general, I mean this Chabad and from … and from Ohel Leah, that's what … that's the only two at the time I believe were in existence, and … and not uniformly, I mean … they were … I would call very enlightened members of Ohel Leah who saw this as a … yeah … perfectly … I don't know … I don't know quite how to explain it … but you know … very … very supportive. They were supportive and … and … one of the reasons I think was that … they saw it not … so much as a religious story but as a human story, I mean … as a story of … raising a child who is from a mixed … a mixed marriage, half Chinese, who … goes to a … a mostly English … school, most of the kids are English, some Americans, very few Chinese … who goes to … the religious school, Jewish religious school, father is … you know … coming from a Jewish background, he goes to this Jewish school, so what is his identity? He is in a British colony, and Chinese mother, and English school, and Jewish father. What is his identity? And he goes to Sunday School for … let's say from … age of whatever four or five years old until 12 years old, and he thinks that … he's a member of the Jewish community and

277 http://www.ujc.org.hk/pages/about_us.html, zuletzt gesehen am 19. 05. 2015.

then he's told: I'm sorry, you're not Jewish. I mean … you know, what is that do to a child's identity? And I think it had a real sever impact on him. […]

A: But afterwards he could, after you started this community he could have a Reform Bar Mitzvah.

ABR: He could. Here and we did and he did. But you know … the trustees are great to … to pay for a rabbi to come here … And there was a Bar Mitzvah and the trustees came … I think at least two or three of them … and I think they get recognize that they had an obligation, they did … of course they did, and now respect they respect their … their judgment and their responsibility, sense of responsibility. And so the trustees never been … enemies.[278]

Vorwürfe über einen Bruch in der Gemeinde lassen nicht auf sich warten. Doch Abraham stellt mit Verwunderung fest, dass es in der etablierten Gemeinde auch solche Mitglieder gibt, die sein Anliegen unterstützen. Er kann sich das nur so erklären, dass diese die menschliche Seite des Geschehens in den Vordergrund stellen, und nicht die religiöse Frage. Religiöse Entwicklungen in den Hauptzentren des Judentums, die eine verstärkte Betonung der Bedeutung religiöser Gebote voraussetzen, ja eine stärkere Gewichtung der religiösen Gebote als der menschlichen Situation, erreichen die Diaspora über das religiöse Personal, über die religiösen Eliten, wobei das Wort „Elite" wertneutral zu verstehen ist. Der Synagogenleiter möchte keine Kompromisse eingehen, sondern die religiösen Vorschriften genau einhalten – er ist in dieser Hinsicht der Erneuerer. Die Basis, d. h. v. a. die langfristig hier ansässigen Angehörigen der Gemeinde vertreten die traditionelle Seite: Mitglieder des aus Laien bestehenden Trusts beweisen durch ihre Anwesenheit bei der Bar Mitzvah Feier im Reformstil, dass sie die Situation nicht mit der neuen religiösen Strenge aus Israel und Amerika, sondern mit der vor Ort üblichen Toleranz bewerten. Über die Anwesenheit der Treuhändler bei der Feier berichten auch andere Quellen, und es wird hier sogar vermerkt, dass der Vorsitzende des Trustes, Lord Lawrence Kadoorie, die versammelte Gruppe durch seine Präsenz ehrt[279] – ein starkes Zeichen der Akzeptanz der neuen Gruppe innerhalb der jüdischen Gemeinde in der Stadt. Und die Akzeptanz geht noch weiter: der Trust zahlt die Kosten für den Reform Rabbi, der diesen Gottesdienst halten muss, später werden der Kongregation auch andere Anlagen zur Verfügung gestellt. Doch darüber später.

Nun soll noch ein wenig der Frage nachgegangen werden, wie die Gründung der neuen Kongregation von den zeitgenössischen Hong Konger Juden wahrgenommen wurde. Abraham hat schon erwähnt, dass manche Gemeinde-

278 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

279 http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/408-the-united-jewish-congregation-of-hong-kong, zuletzt gesehen am 19. 05. 2015.

mitglieder das Geschehen als eine Spaltung innerhalb der etablierten Gemeinde bewerten. Unter denen, die die Situation so sehen, wird v. a. „dieses Chabad" erwähnt, die neu angekommene religiöse Form. Dabei war gerade Chabad der Faktor, der zum ersten Bruch geführt hat. Diesbezüglich habe ich noch mit einer Frage nachgehackt:

A: It's not only about the Reform community. I mean … Chabad came before the Reform community started and some people considered Chabad making the first break actually, break the community in two parts: Ohel Leah and Chabad.

ABR: Yeah, but it wasn't, it wasn't a break between progressive and orthodox, it was within orthodox.

A: Yeah, but it was a break. So some people perceived it as a painful break and Chabad says: no, we just added some things which were not given before. And I'm very surprised to hear that after Chabad made this first break, the same Chabad was opposing this break.

ABR: Yeah, well, of course Orthodox in every community in the world … well … opposed any … any … activity which is going to … encourage Reform or … or … to bring about Reform congregation. I mean … historically … I'm sure you'll understand that and know that if you studied any Jewish community.[280]

Chabad sieht sich selbst berechtigt, eine neue Kongregation zu starten, verweigert aber den Progressiven dieses Recht, denn der zweite Bruch unterscheidet sich vom ersten dadurch, dass er eine Kongregation mit einer ganz anderen religiösen Färbung ins Leben ruft. Hier entsteht Widerstand von Seiten anderer streng religiös Gesinnter. Die Begründung der Ablehnung liegt nicht auf der soziologischen Ebene (Verlust der Einheit der Gemeinde), sondern auf der religiösen im engen Sinn (sie betrifft Glaubensinhalte und Religionsvollzug).

Aus menschlicher Perspektive ist die Notwendigkeit dieser Alternative verständlich. In religiöser Hinsicht scheiden sich die Geister. Soziologisch wurde schon von einem Bruch der Gemeinde gesprochen, doch ist dies die einzige Auffassung? Die Erfolgsgeschichte der progressiven Gruppe berücksichtigend, kann man die Dinge auch anders bewerten:

ABR: We have built, and grown … certainly not just … within the Progressive Jewish world. It's included the entire Hong-Kong community. So … when they used to say: 'You're splitting the community', this is terrible, you know. Effectively, what we did was … we … we doubled the community. We now have about the same number of members in each of the two congregations, Ohel Leah. I don't count Chabad because they're off in their own domain, their own domain. You know … it wasn't … it wasn't Chabad that we had to resolve this with, it was with the Ohel Leah people. So … that … recognition that we have so many things in common, our children … that our children can go to the same religious school, that they can

280 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

> go to the same … weekday school, like Carmel … that's … that's great. It makes … it's … it's … you know … one of our members, one of our early members, somebody certainly deserves almost I think to be called a trustee as well … came up to me at one of our High Holiday services when there's 200 people sitting there … in our … rented hall, and … says: 'Oh, you must … Abraham, you must really be kvelling'. […] it means … you know … just basking and a feeling of … of satisfaction. Well, I have to admit that my state of Jewish knowledge was that I'd almost forgotten what that word meant, you know … and I never made pretentions to … to be … you know … religiously so knowledgeable, but … that was … that was … definitely … what one … one can say. You can never get from … most people can never get from their … occupation, or profession or any paid work, you couldn't … you couldn't … I couldn't have done this if I got paid. To my wife's great distress, as I said. But … but the sense of satisfaction was far greater than at any … any job I could have ever done and you know that … when I remember hearing Will saying once that he felt this was … perhaps the most important achievement of his life, I certainly feel that way, yeah. Certainly, no … no question. I mean … as I mean, what I do in my business, selling … you know … handicrafts … I don't think that is going to have any long-lasting influence on … on … on people's lives. But this … this will. You know … I … I have to keep coming back and … and treating this as a personal thing because I just can't get into all those … back and forth … and … you know … what you call the dynamics, you know … I can't. I'm saving … it.[281]

Die Gründungsmitglieder der neuen Kongregation können mit Genugtuung auf ihre Leistung blicken: sie haben eine vibrierende, lebendige Gemeinde ins Leben gerufen, die über die Jahre wächst. Bald erreichen sie eine Mitgliederzahl, die jener von Ohel Leah sehr nahe steht. In Betracht ziehend, dass dies Leute sind, die sich mit dem Stil von Ohel Leah nicht hätten identifizieren können, behaupten sie mit Stolz, dass sie die Gemeinde nicht geteilt, sondern verdoppelt haben. Dies gibt ihnen eine Zufriedenheit, dies lässt das Gefühl entstehen, dass sie etwas Sinnvolles in ihrem Leben geleistet haben, etwas, was Leute inspiriert und was auch über ihren Tod hinaus Bestand haben wird. In einer sehr persönlichen Note vergleicht Abraham diese Genugtuung mit jener, die er durch seinen Job erlangen konnte, und stellt fest, dass dieses Gefühl jede Berufszufriedenheit übertrifft, ja sogar unaussprechbar ist. Die Arbeit für die Gemeinde nimmt ihn ganz in Anspruch, so wie ihn keine bezahlte Arbeit hätte in Anspruch nehmen können.

Die Gemeinde ist also durch die Entstehung der neuen Kongregation gewachsen. Die baldige Versöhnung der Kongregationen wird mit Fakten belegt: eines davon ist, dass die Kinder von den zwei Gruppen dieselben religiösen und allgemeinen schulischen Einrichtungen besuchen können. Noch in dieser Zeit, als es nur die drei erwähnten Kongregationen gab, entscheiden die Treu-

281 Ebd.

händer, dass die Mitglieder all dieser drei Gruppen automatisch auch als Mitglieder des JCC anerkannt werden: „We will offer it … automatic membership to members of each of the recognized communities which were: Ohel Leah, UJC and Chabad".[282] Die Gemeinde trachtet nach Einheit über die religiösen Trennlinien hinaus.

Die Geschichte der neuen Kongregation soll hier noch mit einigen Einzelheiten bereichert werden. Zunächst einiges zur liturgischen und pastoralen Entwicklung:

W: Because of my background I was the one who led services. So like many communities at start up we started with … one Friday night a month in people's homes and two Friday nights and in fairly short order we were having in an American club premises gear every Friday night … in a … they had an Italian buffet and that's where we had it. […] We celebrated our 20th anniversary about a year ago but it really was before that. That was the day that the community was legally organized, but the service activity and the prayers and stuff were going on before that.
A: How many years?
W: About two years …. And the first Rabbi was Rabbi Sam Joseph who's a Professor at the Hebrew Union College in Cincinnati Ohio. We were put in touch with him. He had a sabbatical year of leave, so he came out here. He's a very dynamic warm guy. He must have been here in the nineties sometime and then after Sam came we had a succession of Rabbis. It was fairly difficult to hire a Rabbi because Hong Kong really didn't exist on the map. They were … they come from two places. They're almost entirely Americans by birth, some of them came … had been working in, say, Australia, a couple of them, others came out for the first time, the younger ones we kind of get … ah … we had a couple of older ones who were on their last years so they're not gonna stay long for that reason. A couple of younger ones … it was always a concern that if you got too locked into a community outside the United States you won't be able to come back. We've had several from Israel […] I think in all cases Americans who made Aliyah to Israel, and did a kind a sabbatical year or two or change here. What we wanted and dreamed about, never thought we'd ever have would be a full time … someone who would really stay, make a home here and stand. Zamek has done that and that worked out well. So he's really here for … to make his career here.[283]

In der Anfangsphase werden Gottesdienste in größeren Zeitabständen gefeiert, doch es dauert nicht lange, bis wöchentlich Freitagabendgottesdienste gehalten werden. Nach ca. zwei Jahren ist die Gemeinde gesetzlich organisiert. Die Eigenwebseite gibt 1988 als Jahr der Gründung an.[284] Wiederum einige Zeit später, laut Webseite in 1989, kann die Gemeinde die Rabbinerstelle befristet

282 William, Interview vom 14. 11. 2011.
283 Ebd.
284 http://www.ujc.org.hk/pages/about_us.html, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

besetzen. Seitdem gibt es eine Reihe von Rabbis, die kurzfristig in Hong Kong aktiv sind.[285] Eine große Leistung für eine Gemeinde in einem so weit abseits gelegenen Ort! Sie zieht lediglich Sabbatjahrbezieher, Dienstanfänger sowie kurz vor der Pension stehende Arbeitnehmer an. Die letzten Jahren kennzeichnen eine neue Entwicklung: der amtierende Rabbiner ist bereit, für seine ganze Karriere in Hong Kong zu bleiben.

Die erwähnte Entwicklung bringt auch das Bedürfnis nach einer Herberge für die Gemeinde mit sich. Abraham stellt den Zusammenhang zwischen physischer Existenz und Verortung her:

> ABR: When I was involved … on a very much more … involved … with the UJC and … and the congregation that we got … going, I … was able to … produce a newsletter, you know … on several times a year, as often as I could. […] and that was useful, that was good, that helped the process. That was very important actually, because we did not have … a physical structure. And so in the absence of a physical structure what you could … disseminate … you know … through a … newsletter, or flyers or any … any … any other way … you gave the illusion maybe of our being … something, rather than … you know … without an actual place of our own, you know … we didn't exist … physically except through our … you know … propaganda.[286]

Die allererste Verortung der Gemeinde ist eine virtuelle, durch ein Nachrichtenblatt. Ein Ort der Gemeinde existiert noch nicht, und somit ist auch ihre Existenz, in Abrahams Sicht, noch nicht wirklich gegeben. Doch auch unter diesen Umständen wächst die Gemeinde zahlenmäßig schnell.[287] Einen eigenen Ort wird die Gruppe erst gewinnen können, wenn ihre Mitgliedschaft so groß sein wird wie jene der alten Synagoge:

> W: At that point the United Jewish Congregation was as big as Ohel Leah in terms of membership. And we needed a place. Chabad was around by then … and it was decided … it was a lot of … kind of infighting in the community … was not nice, but some far seeing members and trustees basically came up with a very workable solution. What the trust says is that it is founded to do three things: to support a Rabbi or Rabbis, chazan or chazans, it was in the plural, and they interpreted that to mean that there could be some support for a Reform Rabbi and a chazan. There was no mention in the trust document which dates from 1903 … it's been updated a couple of times but the operates of language is very clear. There was no Reform movement here, I mean this was irrelevant, I mean, like providing for astronauts on the moon or something […]

285 http://www.ujc.org.hk/pages/ujc-hk_history.html, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.
286 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.
287 http://www.ujc.org.hk/pages/ujc-hk_history.html, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

And they adopted a proposal that I had mentioned to some of the trustees and he came up with something in addition to that which solved the problem. My proposal was that they … I said to them … they … the trust had overall title to the land or joint venture title with Swire which included properties that were not kosher, that is the apartments upstairs where people were cooking pork and everything, you know, it's not kosher. The JCC was kosher and I said they should put … ah … there was a community auditorium where the UJC holds its services. That was originally designated to be a community auditorium, not a UJC facility, with the understanding that UJC could use it but, if there was a need for the community to use it, the community could do so, they could schedule. And for a number of years there were community events in there. But, because of the size and because the UJC has clogged more and more of the space under its own, although those rules are still in place, probably no one knows except for a few people like me even know them, ah … that space has over the years become a dedicated UJC sanctuary and the community events as you attended are held in the garden room part also for the reason that there's just more space in there. And nobody tries to schedule a picture exhibition or something down in the auditorium but they're able to. There was a separate side entrance which looked … it's not even marked which was not our idea but they wanted … they came … I said to them: 'Why don't you put that space in a separate … ah … divide up the property and have it held separately, owned by the trust but not by a different entity that the trust owns', and that's what they did. So they have their kind of kosher area and then they have the non-kosher area which is us and … ah … so that's one solution and then they invited us to use that space.[288]

Die Gründungsurkunde des Trustes lässt sich derart interpretieren, dass das religiöse Personal der progressiven Synagoge durch den Trust finanziell unterstützt wird und dass der progressiven Gruppe Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt werden können. Der Trust ist bereit, dies zu tun, obwohl die ernannte Gruppe die Kaschrut-Regeln nicht ganz streng befolgt. Charles, das interviewte Mitglied des Trustes, bietet auch dessen Sicht über die Dinge:

Ch: We support the Ohel Leah Synagogue, which is an Orthodox synagogue in Hong Kong. We provide some modest support to other Orthodox synagogues in Hong Kong because they are doing some good work, but we actually have no responsibility to them. We have responsibility to our own Orthodox synagogue. The UJC is not an Orthodox synagogue; it's a Reform synagogue, so it caters to a completely different group. It doesn't take away from the membership of Ohel Leah because the people who go to the UJC would not be members of Ohel Leah anyway. There is a small … number of people who are members of both, but basically what they offer is quite a different product from what Ohel Leah offers. So we felt that it's important to provide that alternative and to provide some support for that, which we do. So we provide support to the UJC and we provide an apartment for the use of the UJC rabbi. And we provide an Auditorium in which they can carry out their services.[289]

288 William, Interview vom 14. 11. 2011.
289 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

Die Deutung der progressiven Initiative als „quite a different product", welches die Integrität der Ohel Leah Kongregation nicht mindert, ist eine sehr wohlwollende Haltung gegenüber dem Geschehen. Wenn sie auch durch manche orthodoxe Autoritäten kritisiert wird, so haben diese nicht das Sagen innerhalb der Gemeinde. Der Trust, eine nichtreligiöse Einrichtung, stellt die Weichen und sorgt dafür, dass religiöse Streitigkeiten nicht eskalieren. „To their credit the trustees have made it above", synthetisiert William, „they are not interested in fighting within the community".[290] Der Trust, der aus verantwortungsbewussten Langzeithongkongern besteht und somit die für die traditionelle Diasporagemeinde spezifische Toleranz verkörpert, genießt Autorität. Auch dank des Einflusses des Trustes halten sich die Spannungen innerhalb der jüdischen Gemeinde in Maßen, sie werden nicht so groß, wie es die in der Einführung des Unterkapitels zitierte Journalistin haben wollte. Die jüdische Gemeinde in der Stadt hat es geschafft, mit religiöser Pluralität umzugehen und ihre Einheit zu bewahren, bei aller Meinungsverschiedenheit und entgegen allen Befürchtungen.

Die progressive Kongregation ist mit der Zeit nicht nur gewachsen, sondern sie hat sich auch entwickelt, d. h. sie hat ihr Profil geändert. Liturgische Bücher wurden, nach dem Modell der Hauptzentren des Judentums, erneuert.[291] Über die Entwicklungen und deren Auswirkung auf Einzelmitglieder gibt Abraham kund:

A: Ok. Are you still involved in the community?

ABR: You know … I … I'm not … not very active any more. I … the community … was started as a … what we call Reform congregation and by that, I had grown up in a … part of the country where … a large number of the people were … what we called that … progressive, or classic, classic reform in those days. I was, you know, men sitting together, women, organ, most of the language of service English. I … I … memorize the service; you know going every Friday with my father. And you know what? So funny is that I discovered that … the … most important Reform congregation, in my opinion, in the United States is in New York, and so when … I go there I go their service and then I found that they're also broadcasted, put on Internet, so I can listen to it. You know, Friday night service is Saturday morning here. I have the old prayer books that I had when I was a kid, and … but … you know like I said, memorize most of them anyhow. So … what happened with this congregation was, it started out … with some of those features that I have just described … more English particularly. So … when I … helped write the constitution, what we called "Memorandum", our articles of the Association, we tried to make it as broad based as we could because we recognized … that we're … surely

290 William, Interview vom 14. 11. 2011.

291 http://www.ujc.org.hk/, zuletzt gesehen am 19. 11. 2015.

we‘re not the Orthodox congregation, but we … we represented everybody else, there was nobody else. And so I tried to write it in such a way that it was, you know … encouraged as many people as possible to get involved, to participate, to join. And … I guess for want of a better word, we said we're not an Orthodox congregation. Not a very … positive way to describe, but that's what we were. When we embraced this wide number of people who for one reason or another sometimes intermarried, just like I was … kids would going to have the same problems as my kids had … and now get their kids Bar Mitzvah and all that, hey … it's a … we had a … we had a great product! It was really great. And … and so … in the course of that happening, it became … not so much … just … what we call … Reform Progressive US standard Judaism, which even that … everything is constantly moving, changing. And the congregation I just mentioned to you is perhaps one of the handfull in the United States and is still, you know, conducting services with that kind of liturgy and that kind of approach. And nowadays it's moving much more towards the Centre and more Hebrew and … in Progressive Judaism in the United States.

A: But not this congregation …

ABR: No, no, they're … they're still using the old prayer book … from 1938 or something like that. And so, you know … but this congregation has changed … to reflect the fact that we're not just attracting Reform … members, we're attracting Conservative members. And their tradition is closer to the Orthodox, and … and to accommodate them use more Hebrew and … there's a blend … you know … So … I … find for myself it's not … for whatever reason, because, you know, I'm just not … able to relate so well to that … kind of … service. So I'm not …

A: Because of the language.

ABR: The language issue is primarily. I mean some efforts are being made, even now, to reintroduce more English and so forth. Interestingly enough there is a movement in the United States to … to kind of … revive what is called Classical Reform.

A: It means English and everything …

ABR: Oh yes. And … you know … I don't know … I came across some … somehow … was on the Internet and I … I … I was just curious, you know, what they were up to and they sent me a bunch of literature and so on. But we're … we're such a small … congregation that … we can't … I can't be accused again of splitting the congregation. I don't think I can do this again. Too old for that. And … you know … it's just a symptomatic of what happens I think in religion, and that is … it's … it's … it's constantly evolving, constantly evolving. And that's … that's what happened with us. I think it's very vibrant. I think it's really strong. You know, again … going to our High Holiday services, and seeing all these people, I know we're doing something right. And it doesn't please everybody. But so it's fine.[292]

Die nichtorthodoxe Gemeinde, die sich selbst so beschreibt, um hervorzuheben, dass sie für alle anderen da sein will, zieht Mitglieder unterschiedlichen Hintergrundes an und muss deswegen in ihren Auffassungen so breit wie möglich sein. Die Verfassung wird dem gerecht. In der Praxis muss die Gruppe

292 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

einen Mittelweg gehen, bzw. sich nach der Mehrheit richten. So geschieht es, dass in den Gottesdiensten mehr und mehr Hebräisch statt Englisch verwendet wird. Abraham meint, dies geschehe, um der vielen konservativen Mitglieder willen. Zugleich erkennt aber Abraham, dass auch zurück in der Heimat, in den USA, das Reformjudentum selbst eine Entwicklung durchläuft und sich dem Zentrum des Spektrums jüdischer religiöser Praxis nähert, indem es u. a. mehr Hebräisch einführt. Einzelgemeinden in der Heimat bleiben der alten Form treu, zugleich entstehen auch Gegenbewegungen, zurück zur klassischen Reform. Diese Entwicklungen bezeichnet Abraham als „symptomatisch für das, was heute in der Religion passiert". Die Gemeinde in Hong Kong spiegelt diese Entwicklungen wider, zumal ihre Mitglieder i. d. R. Expats mit einer begrenzten Aufenthaltsdauer vor Ort und somit stark an das Ursprungsland gebunden sind. Eine Veränderung des Profils der Kongregation in Richtung Zentrum ist demnach die Folge.

Doch Abraham fühlt sich mit diesen neuen Formen nicht wohl. Er, der Langzeithongkonger, hat kaum eine Beziehung zu den neuen Gesichtern des amerikanischen Reformjudentums. Diese repräsentieren für ihn keine Heimat, für ihn ist Heimat das alte Reformjudentum, das er vor seiner Migration aus den Staaten vor 42 Jahren kannte. Das zeigt, dass Expatkongregationen, genauso wie der Begriff *Heimat*, komplexe Gebilde sind: die Mitglieder leben zwar mit Bezug auf die Heimat, doch jeweils auf ihre Heimat, die Heimat, so wie sie war, bevor der Betreffende sie verlassen hat. Hier wird noch einmal ersichtlich, dass Heimat, sei es auch die religiöse, ein konstruierter Begriff ist; die Gruppe ist in dieser Hinsicht sehr divers. Die Mehrheit der Mitglieder der progressiven Kongregation in Hong Kong sind typische Expats mit einer Aufenthaltsdauer von 3–5 Jahren, sehr verbunden mit der Heimat, so wie sie heute aussieht, und sie verleihen der Gemeinde einen Charakter, der sich sehr an die heutige Heimat anlehnt.

Die Heimat, die Abraham in dieser Gemeinde sucht, ist nicht mehr gegeben. Sehr pathetisch drückt Abraham sein Unwohlsein mit den neuen Formen aus. Er besucht die von ihm ins Leben gerufene Gemeinde nicht mehr, da sie ihm nicht mehr zusagt. Dank der modernen Kommunikationsmittel hat er Zugang zu den vergangenheitsgerichteten Randbewegungen in der heutigen Heimat, die ihm mehr entsprechen. Er befriedigt seine religiösen Bedürfnisse, indem er sich mit diesen übers Internet vernetzt. Er überlegt, ob er solche Formen auch in Hong Kong schaffen kann. Doch das Ergebnis fällt negativ: das Alter, das Ausmaß der Anstrengungen und der Gedanke, sich wieder mit dem Vorwurf konfrontiert zu sehen, er wolle die Gemeinde spalten, halten ihn davon ab. Er sucht Gründe, um das neue Geschehen billigen zu können, und findet sie in der großen Anzahl derer, die sich in der heutigen Gemeinde wohl fühlen.

Es sollte nicht der Eindruck entstehen, dass alle Langzeitmitglieder dieselben negativen Gefühle gegenüber den neu importierten Formen des Reformjudentums haben. Nach dem Interview mit Abraham hatte ich noch einmal die Chance, William zu treffen. Ich fragte ihn, wie er zu diesen Veränderungen steht, und erwähnte auch das Unbehagen seines Kollegen. William hielt Abraham für „überholt" und erklärte, dass die neueren Entwicklungen ganz positiv und willkommen wären. Er selbst gebe sich die Mühe, Hebräisch zu lernen, um mit den neuen Realitäten des Judentums verankert zu bleiben.[293] Es sollte hier vermerkt werden, dass William viel öfter und für längere Zeit nach Amerika reist als sein älterer Freund, und demnach eine deutlich stärkere und direkte, nicht lediglich transnationale Verbindung zu seinem Heimatland und seiner Heimatreligion hat.

Zwei Bemerkungen sollen nach diesen Ausführungen noch systematisch festgehalten werden, beide haben mit dem Begriff *Heimat* zu tun. In dem Diskurs Abrahams ist Heimat weniger ein Land, als eine Form der religiösen Praxis. Er ruft eine neue Kongregation ins Leben, um für sich und andere ähnlich Gesinnte Heimat in der Ferne zu schaffen. Wohl gemerkt, eine andere Form des Judentums, jene, die in Ohel Leah praktiziert wird, realisiert dies nicht in befriedigendem Maße. Seine Heimat ist *sein* Judentum.

Zweitens kann in diesem Zusammenhang auch über transnationale Verbindungen reflektiert werden. Das Reformjudentum in Amerika durchläuft eine Entwicklung, die progressive Gemeinde in Hong Kong bildet diese Entwicklung nach. Dies zeugt von transnationalem Verbundensein der Mehrheitsmitglieder und somit der religiösen Institution. Ist Abraham auch transnational mit dem amerikanischen Reformjudentum verbunden? Ja und nein: ja, weil er die Gemeinde auf Aufforderung seines Vaters aus den Staaten ins Leben ruft, d. h. in transnationaler Verbindung. Nein, oder nur zu wenig, weil er die Entwicklung des amerikanischen Reformjudentums nicht mitmacht, und sich plötzlich mit einer neuen Form konfrontiert sieht, mit der er kaum etwas anfangen kann. Wiederum ja, weil er sich aus dieser Notsituation hilft, indem er transnationale Verbindungen nutzt: er findet ihn zufriedenstellende religiöse Formen in seinem Ursprungsland, verfolgt sie übers Internet und ist mit diesen transnational verbunden. Transnationales Verbundensein ist daher ebenso facettenreich wie auch die Heimat oder die diasporische Gruppe selbst.

Die zweite Abspaltung hat die jüdische Gemeinde in Hong Kong intensiv beschäftigt, zumal sie eine Kongregation mit einer neuen religiösen Färbung ins Leben gerufen hat. Bald jedoch wurde aber ersichtlich, dass die Ohel Leah-

293 Reisetagebuch, Eintrag vom 19. 11. 2011.

Gruppe wenig einzubüßen hat: der progressiven Synagoge schließen sich Mitglieder an, die aufgrund kultureller und religiöser Unterschiede keine sehr aktiven Mitglieder Ohel Leahs hätten werden können. Berechtigterweise kann Abraham ausrufen, dass sie die Gemeinde nicht gespalten, sondern verdoppelt haben. Nicht das gleiche passiert aber, als sich bald danach die sephardisch-orthodoxe Gruppe von Ohel Leah abspaltet. Über die Trennung der Sepharden schildert Philip:

A: And the next split were the Sephardic.
Ph: The Sephardic were actually in our synagogue at Ohel Leah. And they got upset about the way things were going … they became very religious, the Sephardic, and they moved away from Ohel Leah and they were the main … they were the main attending members. The rest of us were running our businesses and didn't worry too much. The morning minyan was actually supported by the Sephardic.
A: And after they left?
Ph: We had to rebuild it … It took some time.
A: Is there a morning minyan now?
Ph: It's morning and afternoon but it has taken years to rebuild it.
A: I see. So they were not happy with the fact that Ohel Leah became too modern … as a community?
Ph: Ohel Leah had taken … a Reform … conversion. Somebody was … My wife was not Jewish when I married her, she had an Orthodox conversion. So that's … the Sephardic would take as ok, join into Orthodox. If it's Reform conversion which is not so strict they feel that … they actually felt that Ohel Leah would one day become a Reform congregation, which worried them …
A: Because they recognized Reform conversions?
Ph: That's why the Sephardic were upset in those days.[294]

Die Trennung der sephardischen Gruppe verläuft für Ohel Leah schmerzhafter als die Verselbstständigung der progressiven Mitglieder. Diesmal nicht, weil eine unterschiedliche Form des Judentums entstehen sollte, sondern weil mit den Sepharden der aktive Kern der Synagoge wegging. Es handelt sich zwar um eine zahlenmäßig geringe Gruppe, die nur aus ca. zehn Familien besteht,[295] doch um sehr aktive Synagogenbesucher: nach der Abspaltung der Sepharden gibt es jahrelang kein tägliches Minyan mehr. Es handelt sich zugleich um sehr strenge Verfolger religiöser Gebote: der hier von Philip angegebene Grund ihrer Abspaltung ist ihre Befürchtung, dass Ohel Leah zu liberal wird, indem es z. B. Reformkonversionen anerkennt. Aus den Interviews geht hervor, wie schwer die traditionelle Gemeinde in Hong Kong, die sehr bemüht ist, ihre Einheit zu

294 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
295 http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/649-shuva-israel-hong-kong-community, zuletzt gesehen am 23. 11. 2015.

bewahren, den Spagatt zwischen so unterschiedlichen religiösen Erwartungen schaffen kann: als sie eine Bar Mitzvah-Feier wegen der nichtorthodoxen Konversion der Mutter des Kandidaten abgelehnt hat, hat sie ihre progressiven Mitglieder verloren; als sie später eine Reformkonversion anerkannt hat, sind ihr die strengen Kernmitglieder verloren gegangen.

Das Gründungsjahr von Shuva Israel, der neuen sephardischen Kongregation in Hong Kong, scheint laut Leventhal 1989 zu sein,[296] laut der Eigenwebseite und laut Philip ist es 1991.[297] Der Artikel in der *Encyclopedia of the Jewish Diaspora* notiert zum Jahr 1989: „For the first time, the High Holy Days see four sets of services. The Ashkenazi Orthodox, the Sephardi Orthodox, the Reform-Liberal and the Lubavitch. This watershed marks the break up of the Jewish community into separate congregations".[298] 1989 wird also symbolisch als das Jahr der Spaltung stilisiert, doch Philips Aussagen schaffen Klarheit, was die Trennung der Sepharden anbelangt:

> Ph: But when the Darwish group, Shuva, left … No, before they left … […] I went to synagogue the first night of Rosh Hashanah, not the Eve, the full Rosh Hashanah when there's many, many people in shul at the first night. And there was no minyan. The new rabbi was sitting there and there was no minyan. The Sephardic group used to pray separately … in another house …
> A: So they were not having Shuva yet but they were already separate …
> Ph: They were part of Ohel Leah but they wanted to pray on the High Holidays separately their Sephardic songs. They were in a house nearby. So I went out and got there. They came and now we had a … now we had a minyan.[299]

Aus dem Text lässt sich entnehmen, dass auch im Fall der Sepharden die Trennung ein langjähriger Prozess war. Zunächst zelebrieren sie nur an den großen Feiertagen getrennt, doch aus dies nicht wirklich, denn Ohel Leah kommt sogar zu Rosh Hashanah ohne sie nicht aus. 1991 vollenden sie den Schritt in die Selbstständigkeit. Der Grund ist ihre strenge Religiosität, v. a. aber die Nichtakzeptanz des Reformjudentums oder des nicht hundert prozentigen Judentums, wie William erklärt:

> A: What about the Sephardic communities, congregations? There are two Sephardic congregations which seem not to be so well integrated and that while Ohel Leah started as a Sephardic synagogue?! And now it's quite amazing for me to see that are two other Sephardic places that do not seem to be so connected …

296 Leventhal, 2015, 173.
297 http://www.shuva-israel.com/, zuletzt gesehen am 23. 11. 2015; Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
298 Green / Diestal, 2009, 1190.
299 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

W: Well, you're right. What happened was that … I don't know if it was the nineteen eighties or the nineteen nineties … but the Sephardim were unhappy with first of all the ritual at Ohel Leah and some of the practices the … ah, the trustees have a tough job when someone dies because not everybody is a Orthodox Jew and yet you have a problem: you have a body to deal with and there've been some cases of, you know, they would not … if I were to die I'd wanna to be buried there they'll put … I mean I practice Reform Judaism, but both my parents were Jewish, halachicly Jewish, but the trustees are not too difficult, they won't burry a non-Jew in the Jewish cemetery, but if someone …
A: Even if this person is converted to Judaism?
W: I don't know. We hadn't had that come up. But there have been people that died and that are … may've not been a hundred percent Jewish.
A: Like family members?
W: Yeah!
A: That had been Chinese?
W: No, no, not Chinese. We haven't had that one yet.
A: … just from other places?
W: Yeah, I mean they don't … they're very quiet about it, they probably don't wanna talk about it. You know, the point is they try to be humane … they try to … interpret the term *the Jewish Community* broadly, but that has annoyed some people, I know that … I was told that the Darwish family, one of the leaders of the first Sephardic breakaway were unhappy with that policy and they had a family member buried in the cemetery here and had it moved to Israel.
A: They moved this person to Israel?
W: The body. That's what I heard. I can't … Because they were questioning the bona fides of the Jewish cemetery there … The biggest reason for the break … I'm not an expert … that happened all when we were already separated … but was simply that the ritual was different, you know, they wanna go praying the way that they used to pray … that is the principal reason I would say …[300]

Wie aus den Texten hervorgeht, tun sich diese Sepharden schwer mit Reformjuden, Reformkonversionen und Leuten, deren jüdischer Status unklar ist. Doch um welche sephardische Gruppe handelt es sich? Es muss hier vermerkt werden, dass es nicht die alten Sepharden sind, die vor anderthalb Jahrhunderten die Gemeinde gegründet hatten. Von den früheren Baghdadi-Juden ist nur noch die Kadoorie-Familie in der Stadt, diese genießt weiterhin den Status, Leiter der jüdischen Gemeinde zu sein und bleibt der traditionellen Ohel Leah treu. Jene, die sich nun trennen, sind israelische Sepharden, die in den 1970er Jahren nach Kong Kong gekommen waren.[301] Eine bestimmte Familie namens Darwish spielt die Vorreiterrolle,[302] 2006 schreibt die Zeitschrift *Jewish Times*

300 William, Interview vom 14. 11. 2011.
301 http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/649-shuva-israel-xjy[dc0]hong-kong-community, zuletzt gesehen am 23. 11. 2015.
302 Ebd.; Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

Asia, dass der „de-facto community leader“ nun seit 18 Jahren in Hong Kong verweilt.[303] Wegen mangelnder jüdischer Ausbildungseinrichtungen sehen sich die Familien gezwungen, wieder nach Israel zu gehen, sobald ihre Kinder die gemeindeeigene Volksschule absolvieren.[304] Sogar der Name der Kongregation, Shuva Israel, heißt in Übersetzung nichts anderes als „Rückkehr nach Israel“.

Die Nichtakzeptanz des Reformjudentums und derer, die aufgrund patrilinearer Abstammung nicht richtig Juden sind, ist ein Problem, welches erst nach der Gründung des Staates Israel brisant wurde und durch das orthodoxe Rabbinat in Israel sehr stark gewichtet wird. Die Kriterien, nach denen der jüdische Status bestimmt wird, sind wichtig hinsichtlich der Einwanderungsberechtigung. Die sephardische Gruppe in Hong Kong importiert somit in die Hong Konger Gemeinde ein Problem aus ihrer Heimat, macht es zum grundlegenden religiösen Thema, und dies, zusammen mit ihrem Wunsch, nach eigener Tradition zu beten, verursacht die dritte Spaltung innerhalb der Gemeinde.

Shuva Israel hat eine eigene Geschichte, die v. a. von der Entfaltung des religiösen Angebotes zeugt. Seit 1993 hat die Synagoge das koschere Restaurant Shalom Grill. Seit Mitte der 1990er Jahre – laut dem Gemeindesprecher seit 1995[305] – beschäftigt die Gemeinde sich auch mit durch Asien reisenden israelischen Backpackers: zunächst hat sie in Bangkok Dienste für diese geliefert, nun sammelt sie sie in Hong Kong.[306] Doch von den außergewöhnlichen Dienstleistungen dieser Gruppe soll im nächsten Unterkapitel die Rede sein.

Die letzte hier zu erwähnende Kongregation der Stadt ist Kehilat Zion oder die Hechal Ezra-Synagoge, eine ebenfalls sephardisch-orthodoxe Einrichtung. Die Eigenwebseite gibt an, dass sie 1995 gegründet wurde.[307] Diese Entstehung wird nicht als ein Bruch von Ohel Leah wahrgenommen. Zu den Gründen dazu berichtet wieder Philip:

> Ph: And then of course another development was that in Kowloon there was no synagogue and the Syrian, the New York Syrian Jews decided that they want to have a synagogue on the Kowloon side and they sent a rabbi Meoded. Did you meet him?
> A: Yeah!

303 http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/649-shuva-israel-hong-kong-community, zuletzt gesehen am 23. 11. 2015.
304 Ebd.; Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.
305 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.
306 http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/649-shuva-israel-hong-kong-community, zuletzt gesehen am 23. 11. 2015.
307 http://kehilat-zion.org/about.php, zuletzt gesehen am 24. 11. 2015.

Ph: He came in and he opened up a synagogue in an expat office. He was a bachelor; he slept on the floor and did an amazing job. [...] When Rabbi Meoded established it he had to build it up. What people would pay 18 thousand US dollars and 20 thousand US dollars for someone the honorary? And that's how he got financed in high-east Syrian bills finance. The Syrians, when they were in, they were giving very generous donations. He did a marvelous job. He's a very nice man ...[308]

Diese Synagoge ist zur Zeit ihrer Gründung die einzige in Kowloon – Chabad kommt erst zehn Jahre später hinzu. Alle bisherigen Synagogen befinden sich auf der Hong Kong Insel, wo die meisten Nichtchinesen und dementsprechend auch die Mehrheit der in Hong Kong ansässigen Juden residieren. In Kowloon wohnen meist Chinesen und nur vereinzelt Ausländer. Kowloon ist aber für Ausländer als Handels- und Businessgegend interessant. Syrische Juden aus Amerika, v. a. Handelstouristen, entscheiden, dass sie für die Zeiten ihrer Aufenthalte in Hong Kong eine Synagoge und die dazugehörigen Anlagen brauchen und sind bereit, diese Dienste auch zu finanzieren. Ein junger Rabbi ist gewillt, nach Hong Kong umzuziehen und das Ganze von Null aufzubauen. Er ist auch jetzt noch vor Ort.[309]

Es soll hier noch die Frage geklärt werden, warum die zweite sephardische Synagoge in der Stadt nötig war. Aus mehreren Gründen: wie schon erwähnt, während Shuva Israel auf der Insel Hong Kong lokalisiert ist, befindet sich Kehilat Zion auf dem Festland, in Kowloon. Die relative Entfernung und die geographischen Besonderheiten Hong Kongs stehen als Begründung. Zweitens bedient diese Synagoge eine andere Gruppe von Sepharden: es handelt sich um syrische Juden aus New York, von denen die meisten als Handelsleute nach Hong Kong reisen. Die Webseite vermerkt auch, dass die Kongregation durch das Shehebar Sephardic Center in Jerusalem mitgegründet wurde.[310] Zwei Dinge hat sie demnach gemeinsam mit der eigenständigen sephardischen Synagoge in Shanghai: beide sind Einrichtungen des Shehebar Sephardic Centers, und beide bedienen v. a. syrische Juden aus New York und Panama, die vor Ort lediglich öfters wiederkehrende Handelstouristen sind. Doch mehr zum Profil dieser Kongregation im Subkapitel 4.2.2.

Vier Synagogen auf der Insel Hong Kong, zwei in Kowloon und eine auf der Insel Lantau. Aus der Sicht Abrahams scheint eine neue Ära in der ehemaligen britischen Kolonie begonnen zu haben. Er spricht diesbezüglich von einem Syndrom: „I'm part of the ... the new era, as you might describe it in Hong Kong.

308 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
309 http://kehilat-zion.org/about.php, zuletzt gesehen am 24. 11. 2015.
310 Ebd.

The non- … well, the non-one-synagogue-syndrome. The multi-synagogue-syndrome".[311] Einerseits bedeutet dies Spaltung, andererseits aber eine Fülle von Angeboten, denn die meisten religiösen Zentren bieten mehrere Dienste an, v. a. im Bereich der Erziehung und des koscheren Essens. Dies entlockt Mitgliedern der jüdischen Gemeinde in der Stadt Bewunderungsausrufe: „And now we have one Syrian synagogue on the Kowloon side and one Chabad on the Kowloon side and one Chabad in Discovery Island and then several Chabads in Guangzhou province. Amazing!"[312] Die Geschichte ist somit nicht nur eine der Spaltungen und Trennungen, sondern auch eine, die von Erfolg und Wachstum zeugt.

4.2.2 Die heutigen religiösen Angebote im Überblick

Unter den 7 Millionen Hong Konger Residenten bilden die ca. 3.000 bis 5.000 Juden eine sehr geringe Minderheit, doch durch die sieben Synagogen und die weiteren jüdischen Einrichtungen weist Hong Kong ein sehr buntes jüdisches Leben auf. In diesem Subkapitel soll demnach das Dienstleistungsangebot der verschiedenen Zentren vorgestellt und deren Spezifikum hervorgehoben werden. Die Struktur jeder Gruppe, die Größe und das Mitgliederprofil sollen hier ebenfalls thematisiert werden. Des weiteren soll auch einiges zur Leitung und zur Finanzierung der Synagogen und der weiteren Einrichtungen gesagt werden, und nicht letztlich soll der Frage nach der Qualität des Miteinanderseins so vieler Personen unterschiedlichen Hintergrunds, Zentren und verschiedenen Gruppen nachgegangen werden.

Ohel Leah ist in Hong Kong die Traditionsgemeinde, die auf eine lange Geschichte zurück blickt. Die Kongregation war zunächst sephardisch und wurde später als Folge der Migration vorwiegend aschkenasisch, organisierte jedoch zur Zeit meines Besuches auch sephardische Gottesdienste, für ihren trotz der Gründung zweier neuen sephardischen Synagogen treu verbliebenen sephardischen Anhängerkreis.[313] Orthodox ist die Kongregation über ihre ganze Geschichte hindurch geblieben, und als frühere Synagoge in einer britischen Kolonie richtete sie sich von Anfang an nach dem Stil der britischen Modern Orthodoxy. Heute ist sie nicht mehr dem britischen Oberrrabinat unterstellt, sondern eigenständig, definiert sich weiterhin als modern orthodox und steht

311 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.
312 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
313 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

nun durch ihre Mitglieder sowie durch ihren Rabbiner der amerikanischen Modern Orthodoxy näher.[314] Rabbi Oser erklärt, was diese Modern Orthodoxy ausmacht:

> A: What does this really mean, modern orthodox?
> O: This means that I've been educated in universities and, you know, it's … that's one element of modern orthodoxy. […] it's a certain style of education, although university degree, you know, in itself does not dictate open-mindedness. […] We say the prayer for the state of Israel every Saturday and the prayer for the Israeli army; that's because we believe that the state of Israel is a good thing, and in religious terms it's a good thing. […] That's another element of modern orthodoxy. Another element of the modern orthodoxy is … a certain type of moderation; that moderation is a, you know, is a good value. […] So, it's a certain style … so I would say there's an openness to secular studies and a genuine involvement in, in the, you know, in the world. We support … our synagogue's charity, trust fund, right, supports general local charities here in Hong Kong. And they do that because they recognize they're part of a … broader community. That's a certain type of moderation, you know, because Judaism lives always in tension between the universal and the particular. So, if you're modern orthodox, you live with that, with that tension in a way that you may not if you are not a modern orthodox Jew.[315]

Offenheit gegenüber säkularen Studien, Aufgeschlossenheit, positive religiöse Deutung des Staates Israel, zionistisches Engagement, Mäßigung, Beteiligung an der umgebenden Welt, Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer breiteren Gemeinde, Spannung zwischen dem Universellen und dem Partikulären – dies sind die Elemente, die die moderne Orthodoxie charakterisieren. Dies will die Kongregation in Hong Kong verwirklichen und durch sie erhofft sie sich, für die jüdischen Adressaten interessant zu erscheinen. Laut Aussage des Rabbiners gelingt das in einem befriedigenden Maße: „Our synagogue has a certain style, which I think suits many, many people; that's what we see, I mean you were here to see how full it is".[316] Doch nicht nur dieser Stil macht die Ohel Leah attraktiv, sondern die Synagoge selbst, so wie es Rabbi Oser selbst zugibt – ihre lange Geschichte, ihr schönes Gebäude, ihre Fähigkeit, erhabene Gefühle auszulösen:

> O: There's something special about Ohel Leah Synagogue, in other words, it has an appeal that is universal in the community. When you go to Ohel Leah Synagogue, you feel that you are not in a sect, but that you are in something that transcends even the people who are present with you in the room … in other words you feel that you are connected to something much larger.

---

314 Ebd.
315 Ebd.
316 Ebd.

A: Because it is the building which is …?
O: It's the building … it's been here for over a 100 … it's not just the building. It's not just the building. It's been here for over a 100 years. So …
A: So it gives a special feeling … I see.[317]

Rabbi Oser stellt hier seine Synagoge derart dar, als würde sie mehr als nur das religiöse Zentrum einer bestimmten Kongregation sein. Alle Kongregationen haben ihre als Synagogen eingerichteten Räume, doch bei den meisten sind das schlicht Zimmer in Apartments in einem Hochhaus, die zwar die für die Gottesdienste nötige Ausstattung besitzen, nicht aber auch die typische Architektur und selbstverständlich keinen Denkmalwert und keine jahrhundertelange Geschichte. Durch diese Pluswerte ist die Ohel Leah über ihren Mitgliederkreis hinaus attraktiv und wird auch von Nichtmitgliedern gelegentlich besucht oder für Kasualien in Anspruch genommen, wie z. B. für Bar Mitzvah-Feier. Der Rabbiner bringt es auf den Punkt: „look, everybody wants to have their celebration in the Ohel Leah Synagogue because there's nothing more beautiful than the Ohel Leah Synagogue in the community so, you know, it's, it's the jewel of, of the Jewish community here, we are very blessed".[318]

Der amtierende Rabbiner beschreibt seine Synagoge und die Kongregation mit Hilfe von Superlativen: „nothing more beautiful", „very blessed", „the longest", „the largest",„the best", „the fullest": „our congregation has been here the longest and it seems to me that we are the largest …"; oder: „I guess the synagogue does the best job, it's the fullest, you know, it's being the largest and the fullest".[319] Trotz dieser Superlative ist Ohel Leah aber nicht mehr die Kongregation, welche die größte Mitgliederzahl aufweist. Andere Interviewpartner geben diesbezüglich genauere Angaben:

Ph: they [the UJC] have more members than, you know, as in any of the other synagogues because most of them are American, Canadian and you know that in America 80 % of the synagogues are not orthodox.
A: But Ohel Leah is still having the most people, right?
Ph: Ohel Leah doesn't have the most members, it has the most … it has the longest history and they're well subsidized by the trustees.[320]

Die Superlative der Ohel Leah betreffen also nicht die Mitgliederzahlen, sie beschränken sich auf den Bereich der langen Geschichte samt dessen Implikationen. Aber sie decken noch einen Bereich ab: jenen der Subventionierung von Seiten des Trustes. Der Rabbiner behauptet zwar, dass Ohel Leah „self-

317 Ebd.
318 Ebd.
319 Ebd.
320 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

sustaining" ist.[321] Tatsächlich ist eine wichtige Einnahmequelle der Mitgliederbeitrag, zu dem sich alle Mitglieder verpflichten.[322] Doch der Mitgliederbeitrag bei Ohel Leah ist gering im Vergleich zu dem anderer Kongregationen, wie z. B. zu der schon erwähnten UJC,[323] die mehr als das Doppelte ihren Mitgliedern abverlangt und diese darüber hinaus noch zu „fare share donations" ermuntert.[324] Die Lebenskosten hingegen fallen für Ohel Leah höher aus, wenn man bedenkt, dass diese Kongregation auch eine Synagoge mit Denkmalwert besitzt. Der Betrieb wird durch die uneingeschränkte finanzielle Unterstützung durch den Trust, genannt auch Ohel Leah Synagogue Charity, ermöglicht:

> We receive significant support from the Ohel Leah Synagogue Charity. The OLSC has made sure that Hong Kong's Jewish community is a model Jewish community for all of Asia. OLSC also ensures that the jewel of Hong Kong Jewry, the Ohel Leah Synagogue, is maintained in all her glory and beauty for us and future generations to enjoy.[325]

Die Mitgliederzahlen der Ohel Leah betragen ca. 190 Familien.[326] Die Anzahl der Gottesdienstbesucher der Ohel Leah läuft sich auf ca. 100 Leute. „On a really good week we have over 100 people", sagt der Rabbiner.[327] Nicht nur die Synagoge, sondern auch weitere Angebote der Kongregation sind über den eigenen Mitgliederkreis hinaus attraktiv. So z. B. berichtet Rabbi Oser mit Stolz, dass ein von ihm lanciertes „adult education program that was created by the Hebrew University" 35 registrierte und bezahlende wöchentliche Teilnehmer versammeln konnte.[328] Ohel Leah bietet mehrere Erziehungsangebote.[329] Durch die zahlreichen Vorbereitungsprogramme auf B'nai Mitzvah-Zeremonien leistet die Kongregation viel auch im Bereich der Jugendarbeit, so dass für diese Zwecke zwei Program and Education Directors bei der Synagoge angestellt sind.[330] Zum Staff gehören noch ein Office Manager und ein Portier, beide Chinesen[331] – insgesamt sind also fünf Leute angestellt, um die Programme der

---

321 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
322 Siehe http://ohelleah.org/ols/wp-content/uploads/2014/03/OLS_Member_Form.pdf, 1, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.
323 Für genauere Informationen vergleiche http://www.ujc.org.hk/pages/membership.html mit http://ohelleah.org/ols/wp-content/uploads/2014/03/OLS_Member_Form.pdf, beide zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.
324 http://www.ujc.org.hk/pages/membership.html, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.
325 http://ohelleah.org/ols/about/ols-charity/, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.
326 Fellner, 2014.
327 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
328 Ebd.
329 Mehr auf http://ohelleah.org/ols/, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.
330 http://ohelleah.org/ols/about/religious-leadership/, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.
331 http://ohelleah.org/ols/about/synagogue-staff/, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.

Synagoge durchzuführen. Weiterhin widmet sich Rabbi Oser auch den jüdischen Häftlingen. Zusammen mit weiteren Kongregationsmitgliedern besucht er Juden im Gefängnis und bringt ihnen koscheres Essen.[332] Die Fülle von Aktivitäten wird durch mehrere aus Laien bestehende Gremien geleitet, so gibt es z. B. ein management committee, ein budget and finance committee, ein gubbay and ritual committee, ein hospitality and chesed committee, ein communications and marketing committee und ein youth committee.[333] Die religiöse Leitung durch die Rabbis und die praktische durch die Laien gehen also Hand in Hand und ergänzen sich gegenseitig.

Die Frage nach den Beziehungen zwischen den Kongregationen heute beantwortete der Rabbiner mit statistischen und missionarischen Überlegungen:

> A: And now, do the different congregations get along well?
>
> O: The rabbis get along well; so … that I can talk about. I think the congregations, yes … you know, from my perspective, from my perspective, there are 5,000 Jews in Hong Kong. […] So if you add it all up, there are less than … all the congregations together, less than 500 people attending. So when there are 5,000 people, so instead of … In other words our competition, our challenge is not from other congregations. I really, I really, really believe that's our challenge … I'm not competing against another congregation. I'm competing against Lan Kwai Fong. […] Lan Kwai Fong is like a night club area. There are night clubs. I am competing against what's out there. So …
>
> A: So those who don't come.
>
> O: Yes. It's not, it's not, you know, it's not that they're going somewhere else. It's that … there are more people who are seduced by what is outside the synagogue than are seduced by other congregations. So, the biggest challenge, this is always the case, is … And I think that actually is a very healthy attitude to have.[334]

Die gute Beziehung zwischen den Rabbis wird zunächst hervorgehoben – eine interessante und suggestive Unterscheidung zwischen Rabbiner und Kongregationen findet somit statt. Weiterhin wird die Anzahl der Gottesdienstbesucher aller Synagogen zusammen grob geschätzt und auf die Gesamtzahl der Juden in der Stadt bezogen. Der Schluss kommt wie von selbst, dass eigentlich die Außenstehenden, nicht die Besucher anderer Kongregationen gewonnen werden sollten. Damit werden Konkurrenz und Spannungen zwischen den Kongregationen vermieden. Schließlich bewertet der Rabbi selbst seine eigene innerjüdisch missionarische Haltung als „very healthy", da sie nicht dem religiösen Nachbarn etwas wegnehmen will, sondern sich nach außen, an den säkularisierten Juden richtet.

332 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

333 http://ohelleah.org/ols/about/lay-leadership/, zuletzt gesehen am 15. 12. 2015.

334 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

Vergleichbar mit Ohel Leah in Mitgliederzahlen und in der Fülle des Angebotes ist die progressive United Jewish Congregation. Von Philip wissen wir schon, dass „they have more members than, you know, as in any of the other synagogues because most of them are American, Canadian and you know that in America 80 % of the synagogues are not orthodox".[335] Der Rabbiner spricht von einer Mitgliedschaft von ca. 180 Familien oder 400 Personen[336] – sehr ähnlich mit jener von Ohel Leah. Die finanzielle Situation ist gut – wie schon ausgeführt, fallen sowohl die Unterstützung durch den Trust wie auch die Mitgliederbeiträge nicht gering aus. Auch diese Kongregation beschäftigt fünf Personen: zwei Rabbiner (Rabbi Stanton Zamek und seine ebenfalls ordinierte Frau), einen Kantor und zwei chinesische Büroangestellte,[337] bietet mehrere Erziehungsprogramme für Kinder und Erwachsene an[338] und wird in praktischen Angelegenheiten durch mehrere Laiengremien geleitet.[339] Formell hat sie demnach eine Reihe von Ähnlichkeiten mit der alten und großen orthodoxen Kongregation Ohel Leah, und nicht nur mit ihr, sondern auch mit etablierten Gemeinden in der Heimat. „We have everything a congregation in North America would have", bringt es der Rabbi auf den Punkt. Doch er fügt hinzu: „but that's unusual for progressive Judaism in Asia, [...] until you get down to Australia, there's nothing else like us".[340]

Die UJC in Hong Kong ist also ihrerseits außergewöhnlich, zumindest im Vergleich zu anderen Zentren progressiven Judentums aus der Region. „We're the first real congregation with full-time staff [...] between the Arctic Circle and Australia", fasst der Rabbiner seine Analyse zusammen.[341] Zur besseren Lokalisierung der Gemeinde innerhalb des weltweiten progressiven Judentums sind seine weiteren Aussagen hilfreich:

> R: So we're part of the Union for Progressive Judaism of Australia, New Zealand and Asia. So it's this enormous region. But my nearest, you know, sort of ... full time colleagues are in Australia. Because Singapore has a congregation, but the rabbi who's been serving them comes for six weeks in the fall and then sometime in the spring and otherwise they don't have a rabbi. You know what's going on in Beijing

335 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
336 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
337 http://www.ujc.org.hk/pages/our_clergy.html und http://www.ujc.org.hk/pages/our_staff.html, beide zuletzt gesehen am 21. 12. 2015; Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
338 http://www.ujc.org.hk/pages/shorashim.html und http://www.ujc.org.hk/pages/adult-ed.html, beide zuletzt gesehen am 21. 12. 2015.
339 http://www.ujc.org.hk/pages/our_officers.html, zuletzt gesehen am 21. 12. 2015.
340 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
341 Ebd.

> and you know what's going on … a little bit going on in Shanghai. So there are … you know, there's Jews in … all over Asia, so … one of our interest areas is helping to … to help this grow. […]
>
> So if people want … to … for example to … study for, you know, work toward conversion. I've worked with people who are largely overseas, they come in for some things and we do some … we do teaching by Skype, because someway, you know, there is no … there is no educational infrastructure for that kind of thing. So I've … we've … I've had people from all over the region sort of like … contact me for different things. I've gone around the region a little bit to do, you know, I did a wedding … we did a wedding … I did a wedding in Thailand, and I … we did a … a Bar Mitzvah in Delhi … which, you know, it's cool and fun to do, but also we're … able to, you know, we're able to help because we have … we have the infrastructure to do it. I mean our main focus will obviously be the 400 and some people that we have to serve ourselves here; we're part of this progressive congregation. But it's part of our … it's actually in our mission statement, that … […] one of our things that we wanna do is … we want to foster … the growth of, you know, progressive Judaism around the region.[342]

Hier eröffnen sich Perspektiven des weiten Horizontes, im eigentlichen wie auch im übertragenen Sinn. Die Dachorganisation deckt weite Flächen ab, und wenn der nächste Kollege auf einem anderen Kontinent sitzt, wird es unumgänglich, dass man überregional zu denken lernt. Wenn man auch noch veranlasst wird, regionenübergreifend zu handeln, weil man Anfragen von einer Entfernung von Tausenden von Meilen bekommt, so erzeugt das alles ein Setting, das für Daheimgebliebene wie auch für gewöhnliche Diasporagemeinden kaum zu begreifen ist. Ausdrücke wie: „there's nothing else", oder „there is no […] infrastructure for those" erwecken ein Gefühl des Pioniertums, welches in der heutigen globalisierten Welt nur noch selten nachzuempfinden ist.

Einzigartig ist somit die Gemeinde auch hinsichtlich der verkörperten Diasporasituation. Sie ist eine aus Expatriates bestehende Kongregation, aber eine sehr gut organisierte und mit einer sehr guten Infrastruktur ausgerüstete Einrichtung – diesbezüglich an die etablierten Gemeinden aus der Heimat der progressiven Judentums erinnernd. Wir haben demnach eine Diasporasituation, in der eine Diasporagemeinde, die vereinzelt in großer geographischer Entfernung von anderen Zentren liegt, die aber hinsichtlich der Ausstattung und des Dienstleistungsangebotes mit den Gemeinden in der Heimat konkurrieren kann, weiteren noch stärker diasporischen, d. h. noch stärker in der Entfremdung und Isolation lebenden Individuen und Gemeinden hilft. Es gibt also Grade des Diasporischen, und die Gemeinde in Hong Kong fungiert für die Umgebung wie eine Heimat, ein Zentrum, das alles bieten kann.

342 Ebd.

Die progressive Gemeinde in Hong Kong kann es sich leisten, anderen zu helfen, und betrachtet dies auch als ihre Mission. Nicht nur der Rabbi, sondern auch die Kongregation ist daran interessiert, progressive Initiativen in der Region zu unterstützen. Das *Mission Statement*, welches auf der Webseite der Kongregation aufrufbar ist, sieht vor:

> We are committed to seeking a relationship with God through community prayers; lifelong Jewish learning; observance of mitzvot; and the pursuit of Tikkun Olam.
>
> We seek to deepen our Jewish identity and build a meaningful relationship with Israel; promote the growth of Progressive Judaism throughout Asia; and create enduring connections with current and former members around the world.[343]

Die Gemeinde definiert in zwei Sätzen ihre Aufgaben. An erster Stelle steht die für das Judentum zentrale Beziehung zu Gott, welche durch für das progressive Judentum spezifische Mittel realisiert werden soll: gemeinschaftliches Gebet, lebenslanges Lernen, Verfolgung der Gebote und das moderne *Tikkun Olam*. Der zweite Satz bezieht sich auf die Stärkung jüdischer Identität und auf zwischenmenschliche, soziale Angelegenheiten: die Beziehung zum Staat Israel, die Förderung des progressiven Judentums in Asien, die Aufrechterhaltung der Beziehungen zu aktuellen und früheren Mitgliedern der Kongregation. Das letzte Glied der Aufzählung lenkt wieder die Aufmerksamkeit auf eine für eine Expatgemeinde typische Situation: Mitglieder kommen und gehen und man wünscht sich, dass mit ihrem Gehen nicht das ganze aufgebaute Beziehungsgerüst abbricht. Die Gemeinde legt Wert auf die Aufrechterhaltung der Beziehungen, und dass dies teilweise auch gelingt, ist wiederum aus den Ausführungen des Rabbis zu entnehmen. Er spricht im weiter unten zitierten Fragment über den wöchentlichen Gemeindenewsletter *Shabbat Shalom* und dessen Reichweite:

> R: It's important because our members … this is a very unusual community in some ways, in … in … in the amount of … that our people travel. You know, a lot of people here are in any given week they could be out two or three days, somewhere else in the region or further away than that, dependent where people travel, you know, many, many days a month. So they need to, you know, we can't, you know, to keep … sort of in contact with them, we need to … we need to do it electronically, to have them … be able to see what we're doing on their BlackBerry, right? […] And we have members who are, you know, stay on our mailing lists, or passed members, or … we have a … we have a … category: membership for distance members who want to maintain a kind of membership. So we have people all over the world who are … who are also reading this thing. It goes … it goes … all over the place.[344]

343 http://www.ujc.org.hk/pages/about_us.html, zuletzt gesehen am 21. 12. 2015.
344 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.

Die Gemeinde hat demnach „distance members", d. h. v. a. solche, die einmal in Hong Kong waren und nun wieder woanders leben, die aber weiterhin einen Kontakt zur Gemeinde aufrechterhalten wollen. Des Weiteren charakterisiert der Rabbiner noch einmal die Kongregation als „ungewöhnlich", diesmal aufgrund der hohen Mobilität ihrer Mitglieder, die zu Dienstzwecken sehr viel durch die Region reisen. Eine solche Gemeinde als Einheit zu aufrechtzuerhalten bedarf elektronischer Mittel, daher wird der Newsletter per Email verschickt, damit er auf dem Smartphone gelesen werden kann. Auch andere Angebote der Kongregation sind an den Mobilitätsgrad der Mitglieder angepasst. So z. B. lancierte Rabbi Zamek das Programm „One congregation, one book", bei dem, erklärt der Rabbi, „we ask as many people as possible to … sign up and to agree to read a particular book during the programmatic year, and we get together every so often to talk about it, but it's something that people can do on an airplane. […] I bring books that people can read on … kindle, Ipad, and staff like that … it's very easy to have with you all the time".[345]

Ein Mitgliederprofil beginnt nun, skizziert zu werden. Nun sollen die schon aufgeführten Informationen zusammengefasst und das Bild vervollständigt werden. Wir wissen schon, dass die Mitglieder Expatriates mit einer begrenzten Aufenthaltsdauer vor Ort sind und dass die meisten von ihnen entweder eigene Firmen haben oder als Professionals bei multinationalen Konzernen arbeiten. Rabbi Zamek prahlt mit deren geistigem und professionellem Niveau: „it's a great congregation, the people are amazingly bright, you know. They're the top five percent of whatever they do".[346] Von Philip wissen wir schon, dass die meisten Amerikaner und Kanadier sind. Der Rabbiner beschreibt es detaillierter: „So it's a really … interesting group of people; they're about 65 % American, but then it's like 40 %, you know, 45 % from all over. And that's interesting. And … yeah … it's never boring, it's never dull". Der komplexe Charakter der Gruppe macht die Arbeit des Rabbis interessant und spannend. Und noch etwas fügt dieser Kongregation einen höheren Komplexitätsgrad hinzu: auch der religiöse Background der Mitglieder deckt ein breites Spektrum ab:

R: The World Union congregations, you know, are the home for … Jews from across this sort of … progressive small pi …, you know, religious spectrum. So someone who went to a UK liberal or a UK reform congregation or US conservative or US reform congregation, our worldwide movement offers the construction to wherever … these … we're their home. It's … we're a … pretty … we're a fairly big tent. So, you know, we're sort of, you know, divide … between … I don't like to define ourselves

345 Ebd.
346 Ebd.

> as non-Orthodox, because that's defining us in the negative, but we are a home for all kinds of … liberal progressive, you know, Jews.[347]

Die gruppeninterne Pluralität wird vom Rabbiner als eine Quelle der Genugtuung mit seiner Arbeit dargestellt. Sie könnte aber ebenfalls eine Ursache von Spannungen und Konflikte werden. Auf Nachfrage erklärte der Rabbiner, dass die Angliederung an eine einzige Dachorganisation und der breite Konsens über die zu erreichenden Ziele derartige Spannungen in Maßen hält. „Yeah, we do ok", bewertet er die Situation, sich wohl bewusst dessen, dass „even within movements, people don't all agree with each other".[348] Spirituelle Entscheidungen liegen bei ihm, und er hat bestimmt, dass die Gemeinde das Gebetbuch der „North American reform movement" und das „Torah commentary, mainly from the conservative movement" verwendet[349] – so wird versucht, aus unterschiedlichen jüdischen Traditionen zu schöpfen und zu einer Mitte zu gelangen.

Die Frage nach Spannungen im Verhältnis zwischen der progressiven Kongregation und den anderen jüdischen religiösen Einrichtungen in der Stadt beantwortete der Rabbiner differenziert. Über das Verhältnis zur örtlichen Chabad wollte er keine Auskunft geben, erwähnte nur, dass Chabad im Allgemeinen dem progressiven Judentum feindselig gegenüber steht. Zu Ohel Leah und zur Carmel School seien die Beziehungen gut, er belegte dies mit dem Hinweis darauf, dass bei den zwei Einrichtungen seine Frau mit dem Titel „Rabbi" angesprochen, und dass sie sogar gelegentlich in der Carmel Schule als „prayer representative" eingeladen, d. h. in ihrer liturgischen Rolle wahrgenommen wird. Auch andere Mitglieder berichten über das gelungene Miteinander:

> ABR: When you ask about … what is the relationship today, it's … it's calm, you know … it's … there is acknowledgement, I think there is generally a … recognition that we are not the … forces of Evil that you might have thought, you know … I think there is … You know, I just get such enormous satisfaction out of thinking how much … we've done … in terms of … creating relationships. […] it's a huge number of people, believe me, who have connected because, one of the reasons is that … unlike almost every … normal, I don't mean to say we're not normal, but every … community which is not in an … is in an established … place … where you're born, well, you know, and you're likely to live the rest of your life. But Hong-Kong is, you know, as you know, people stay for … only a few years, most of them. It's changing, but they used to just stay for a few years. And … so you would get a lot of turnover and that just means all … more, you know, networking that's happening as a result of this. And … that's … that's a source of the real satisfaction.

347 Ebd.
348 Ebd.
349 Ebd.

A: So you mean the fact that this community has been established helps for the networking?

ABR: For the networking and … it's the friendships that we have built, and grown … certainly not just … within the progressive Jewish world. It's included the entire Hong-Kong community."[350]

Den Gründer der UJC erfreut die Akzeptanz der progressiven Initiative innerhalb der traditionell orthodoxen jüdischen Gemeinde in Hong Kong. Weiterhin spricht er über die Partikularitäten einer Expatgemeinde und über das Networking, das gerade unter solchen Umständen entsteht. Die Kongregation als organisierte Einrichtung fördert diese Netzwerkbildung. Es handelt sich um Netzwerke in Zeit und Raum: frühere, schon wieder weggegangene Kongreganten bleiben mit Einzelmitgliedern oder sogar mit der Gruppe verbunden, so dass über eine Netzwerkbildung innerhalb der progressiven jüdischen Welt gesprochen werden kann. Wie oben gesagt, ist diese auch im *Mission Statement* vorgesehen, und darüber berichtet ebenfalls der Rabbi, wenn er über „passed members" oder „distance members" redet. Zugleich aber entstehen Beziehungen auch lokal, kongregationsüberschreitend. Das letztere ist ein Hinweis auf das gute innerjüdisch ökumenische Klima vor Ort.

Das soeben erwähnte Chabad ist, trotz des unterschiedlichen Profils, da es nicht auf der Existenz eines formell angeschlossenen Kreises von Mitgliedern beruht, dennoch ein Weichensteller in Hong Kong. Zunächst durch die eingeführten Angebote:

> Energized with a 'can do' spirit, Chabad quickly introduced many programs and services that were uncommon in this part of the world. Within a few year daily minyanim, Kashrut services, a preschool which grew into a day school and innovative holiday programming were the norm for the Jewish community of Hong Kong. Chabad is proud to be a driving force behind the development of this vibrant city into a dynamic center for Jews in Asia.[351]

Unter den Angeboten von Chabad werden die Gebetsmöglichkeiten, das koschere Essen und die Erziehungsprogramme hervorgehoben. Ein „weekly Chabad update" mit einer Adressatenschaft von über tausend lokalen Mailadressen[352] sowie prison chaplaincy[353] ergänzen das Bild. Den Zugang zum

350 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

351 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/2854367/jewish/About-Chabad-of-Hong-Kong.htm, zuletzt gesehen am 29. 12. 2015.

352 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/1926045/jewish/Chabad-CLASSIFIEDS.htm, zuletzt gesehen am 29. 12. 2015.

353 http://www.chabadhongkong.org/templates/articlecco_cdo/aid/1176381/jewish/Prison-Chaplaincy.htm, zuletzt gesehen am 29. 12. 2015.

koscheren Essen wollte zur Zeit meines Besuches Chabad gerade „revolutionieren“: koscheres Fleisch sollte durch einen Partner von Chabad auf Anforderung zu günstigeren Preisen direkt ins Haus geliefert werden.[354] Chabad sieht sich selbst als ein Anstoßgeber, dessen Wirkung auch die anderen Hong Konger Gemeinden anspornen soll und schon angespornt hat. Weiterhin preist sich Chabad Hong Kong wegen seiner überregionalen Bedeutung. Die weiteren 25 Chabad Häuser aus der Region, deren Entstehung auch auf das Wirken von Rabbi Avtzon zurückzuführen ist, machen Hong Kong zu einem Hauptzentrum von Chabad in Asien.

Das Profil von Chabad ist aber v. a. durch dessen zugrundeliegende Philosophie einzigartig. Levi erklärt den Unterschied zwischen Chabad und den anderen Kongregationen in Hong Kong in sehr deutlicher Weise:

> L: Because I think the other communities, let’s say the Sephardic ones, ok? The meaning of them is Sephardic community. Ok? Chabad is not a community; it’s an organization to help Jewish people, no matter where they are and what they do. So, this is a big difference between the two communities. We can make the same things, but the meaning behind this is different, there is not …. They are doing it for making a Sephardic community over here. And it’s good and it’s ok for everyone. Chabad is doing it from a different way, the way of thinking that need to help Jews around the world.[355]

Der Fokus von Chabad liegt auf dem Dienst an Juden in fernen Gegenden der Welt, und dabei ist sekundär, ob diese vor Ort sesshaft sind und ein Gefühl der Zugehörigkeit zu dieser spezifischen Kongregation entwickeln können, oder ob sie als Touristen einmalig auftauchen. Dennoch entsteht auch um das Chabad Zentrum eine Gemeinde von Sesshaften, die die Angebote der Einrichtung regelmäßig nutzen:

> A: Ok. But also some of the local people, of the Jews living here in Hong Kong are used to come to Chabad. Why?
>
> G: Because they form a beautiful community. We have today at 5 o’clock, we’re gonna have a program with a bunch of Jewish kids; they go to the public school. They go to the public school, not to the Jewish school. They come here at 5 to 6.30, some of them come at 4.30, some of them come at 5 o’clock. And they come here just for an hour, an hour and a half, two hours spending what they want to learn …; there are different classes, just learn about their Judaism, learn about their Jewish roots, learn about this stuff. So it comes the community within it, because even if you’re coming from out or from within, you have a community here.[356]

354 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
355 Ebd.
356 Ebd.

Die Gemeinde, d. h. eine Gruppe treuer Besucher und Nutzer des Angebotes, kommt einfach hinzu, wenn die Dienstleistungen gut sind. Auch wenn also nicht primär eine Gemeinde angestrebt ist, ergibt sich diese als Folge des Geschehens. Doch zu sagen, dass die Gemeinde gar nicht angestrebt war, entspricht nicht der Wirklichkeit, so wie die weiter unten zitierte Passage aus dem Interview ergänzt:

A: Do you have numbers, like the number of people living in Hong Kong who come to your services … who are close to the community?
L: Around Chabad? More than 300 people.
A: More than 300 people? You mean this Chabad or all the three Chabad?
L: No, because the other Chabad in Kowloon is not actually for people who live here, is for people who come by, business people who come and on the way need a place to be, there are shows and stuff … this why is located over there, it's the other side of Kowloon. But over here there are the families live around here and this is the community that makes the rabbi to build this place.[357]

Manche Chabad Häuser werden also mit Fokus auf die Touristen gegründet, doch für dieses auf der Insel Hong Kong gilt das nicht. Hier wurde von Anfang an eine sesshafte Gemeinde anvisiert, und diese ist auch entstanden. Nach Mitgliederzahlen kann im Falle von Chabad nicht gefragt werden, wohl aber nach der Zahl derer, die dem Zentrum nahe stehen. Die Zahl ist beeindruckend: 300 Leute besuchen nur dieses eine Chabad Haus. Der Rabbi aus Discovery Bay, der während des Interviews mit Gil und Levi kurz auftauchte, erklärte, dass er schon 30–40 von den geschätzten 100 Familien auf der Lantau Insel erreiche.[358] Wenn so viele Leute die Angebote des Chabad in Anspruch nehmen, stellt sich die Frage, wer diese Leute sind und was sie an Chabad bindet. Die Antwort ergibt sich aus Gesprächen mit weiteren Interviewpartnern:

D: But if you look at the congregations, although there isn't that the Israelis are not invited here or non-Israelis are not invited there …, but actually you have Ohel Leah typically non-Israelis … and Chabad typically Israelis, typically.
A: Chabad?
D: Yes, in Hong Kong. They don't mix, it's like water and oil.[359]

Deborah, eine Israelin, führt die Unterscheidung zwischen den Israelis und den Diasporajuden ein und hebt mit plastischen Vergleichen deren Unterschiedlichkeit, ja Segregation hervor. Sie teilt auch die Kongregationen in dieser Hinsicht auf die Besucher auf. Demzufolge soll Chabad der bevorzugte Ort

357 Ebd.
358 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
359 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

der Israelis sein, während Ohel Leah v. a. Diasporajuden betreut. Auf dem Weg zu einer Erklärung für diese Polarisierung erwähnt Deborah mehr zur Unterscheidung der beiden Gruppen:

A: So, is there any Synagogue here, who is mainly Israeli?
D: The Israelis don't go to Synagogue very often, only on holidays. And so when they go, a lot of them like to go to Chabad, because it's a little bit more … they feel more comfortable. Non-Israelis usually go to Synagogue every Saturday, every weekend, so that is a very big difference in culture. The Israelis typically don't observe the religion, while Non-Israelis do, mostly.[360]

Es wird über das niedrigere Niveau der Observanz religiöser Gebote bei den Israelis informiert, was auch eine seltenere Benutzung der Synagoge einschließt. Sollte deren Sympathie für Chabad darauf beruhen, dass Chabad für den Anfang nichtpraktizierende Juden urteilslos aufnimmt und sich mit der Befolgung nur einiger Mitzwot, mit kleinen Schritten in Richtung Judentum begnügt? Auf die Frage nach ihrer persönlichen Anbindung an jüdischen Einrichtungen gibt Deborah eine weiterführende Antwort, die auch über die Gründe der Nähe zwischen den Israelis und Chabad Auskunft gibt:

A: Don't you belong to any community?
D: Yes. I'm not a member in any of the communities, but I can go to anyone. I don't want to be a member in any community; I don't want to be tagged. I don't want the people to say: she is a UJC, she is a Ohel Leah, she is a Chabad. I am Jewish.
A: And that's all. So would you have any disadvantages if you became a member? I mean, Ohel Leah is so general; somehow everybody likes Ohel Leah because they have the old beautiful synagogue, and it's the continuity …
D: But the Chabad, they also love the Chabad. And I love everyone. I don't think that … and I don't go to … I don't feel I need to be … Actually this is interesting, I'll tell you, I'll give you the general observation. The general observation is that Diaspora Jews, they want to be affiliated to a synagogue, this is how they grew up, that they have a synagogue, they are members; for them the membership is very important. In Israel synagogues are being sponsored by the government, and you don't have to pay membership, you just go the synagogue. Ok? So I'm Israeli, I come from Israeli culture; it is very hard for me to understand that I have to pay membership to become a member, so I am not a member.
A: Although you are orthodox according to the way you practice Judaism, you wouldn't say you practice in the conservative way or …
D: I don't know if it's orthodox. I think it is conservative, but I do not define myself as conservative.
A: So, this would be the situation for many Israelis.
D: Indeed.

360 Ebd.

A: But you are member of JCC.
D: No.
A: No? Not even of the JCC? But this is not a congregation, this is not …
D: I don't need it.[361]

Deborah lehnt jede formelle Mitgliedschaft in einer Kongregation oder sogar in dem areligiösen JCC ab. Für sie bedeutet eine solche Zugehörigkeit die Trennung von anderen, da sie durch ihre Zugehörigkeit v. a. als Mitglied einer bestimmten Gruppe wahrgenommen werden würde, was wiederum andere von ihr fernhalten würde. Die Aussage Rabbi Osers, der zufolge Ohel Leah für alle attraktiv sein würde, relativiert sie, indem sie erklärt, dass für die Chabad Leute Chabad diese Attraktivität besitzt. Sie selbst liebt alle, will von solchen Einteilungen fern bleiben und einfach als „jüdisch" wahrgenommen werden. Nachdem sie noch einmal ihr fehlendes Bedürfnis nach Mitgliedschaft kundgibt, findet sie schließlich auch eine Erklärung dafür. Im Unterschied zu Diasporajuden, die mit dieser formellen Synagogenzugehörigkeit aufgewachsen sind, war sie, die Israelin, in ihrer Heimat frei von solchen Bindungen und von deren finanziellen Implikationen. Daher kann sie schwer nachvollziehen, dass sie hier Mitglied werden und Mitgliedschaftsbeitrag bezahlen müsste. Die Begriffe „orthodox" und „conservative" versteht sie in israelischen Sinn, als Grade de Observanz, und nicht als konfessionelle Einteilungen innerhalb des Judentums, die auf unterschiedlichen Prinzipien der Auslegung der Torah und der Bewertung der Außenwelt beruhen. Über sich selbst glaubt sie, dass ihr Niveau der Observanz sie unter die Konservativen einstufen würde, doch sie gibt zu, diesen Begriff für die Selbstbeschreibung nicht zu gebrauchen.

Chabad ist demnach gerade durch seine Struktur, die nicht auf feste Mitgliedschaft und festen finanziellen Implikationen beruht, für bestimmte Kreise wie die Israelis interessant. „Chabad doesn't really have members, it doesn't have paying members. Chabad around the world doesn't charge fees",[362] erklärt Philip. Über den Zustrom von Israelis und ihre Nähe zu Chabad berichtet auch William:

W: And I would say the other thing that has changed over the … that was back then … in the past 10–15 years the big change in terms of Jewish community here has been the influx of the Israelis. I think I mentioned to you: in 1978 and for many years afterward there was one Israeli company here, Zymlon, which did business here. Not a single other Israeli company was here. There were Israeli such as A who's still here … B and others who do diamonds, but no big company. […] And they started coming out here, particularly the high tech companies to sell to China, to buy and

361 Ebd.
362 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

to sell … buy parts and to sell … and today as I think I mentioned there're at least 80 Israeli companies, most of whom are high tech, not all […] So all of a sudden we have a big Israeli contingent here. So what are the Israelis like? Most of them reflect who you have in Israel which are secular Jews. They may go to synagogue on Rosh Hashanah and Yom Kippur. A lot of them have been attracted to Chabad, because Chabad doesn't charge dues to anybody.

A: That's the reason?

W: Yes. Some were in Ohel Leah, some were in UJC, not many, but some …

A: But you said that most of them were secular when they came here.

W: Yeah, but when you say secular they're not … non-religious, they don't do anything … yeah … and some of them, most of them are probably not members of anything … Ah … they join … some of them joined the JJC cause it's a good facility if you have nothing.[363]

William drückt die Nähe zwischen der Chabad und den Israelis so aus: sie ist durch die finanzielle Lockerheit begründet. Auch er skizziert das Profil der Israelis als säkularisierte Juden, die einen religiösen Minimalismus betreiben und institutionelle Mitgliedschaft verabscheuen. Des Weiteren liefern seine Aussagen wichtige Informationen zu einer weiteren Einwanderungswelle jüdischer Migranten, die umso interessanter ist, als sie nach dem Anschluss Hong Kongs an China und den damit verbundenen Umwälzungen stattfindet.

Die finanzielle Lockerheit bedeutet aber nicht, dass das Zentrum von den Nutzern nur gebraucht und nicht auch finanziell unterstützt wird. Die meisten Nutzer verstehen, dass die Aufrechterhaltung der Einrichtung samt ihrer Dienstleistungen Geld braucht und viele von ihnen geben es in Form von Spenden. D. h., mit den fixen Beiträgen und mit der Idee der verpflichtenden Mitgliedschaft können sie sich nicht anfreunden, aber die Abgabe aus dem persönlichen Gewinn zu karitativen Zwecken ist ein selbstverständliches, in der Torah verankertes Gebot, das auch von vielen Israelis eingehalten wird. Dies wird durch Gil und Levi, den Mitarbeitern von Chabad, mit Genugtuung hervorgehoben:

G: Yeah, here in Hong Kong, there's … thank God, we are fortunate to have a lot of Jewish people involved in a lot, I mean … it's good, we need it, you know, we need it, like I said, the help. Look, Chabad that's in all the work and all the money and everything. Right? And it helps other people. But that money has to come from somewhere. We don't print money; we don't have the money to bring from outside …

A: Right. Where does the money come from?

G: It comes from other Jewish people that understand and appreciate the work that gets done and they put in a lot of money. And that's what it's all about. It's about everybody realizes that Chabad is just a way it grows through, when it grows through. But

363 William, Interview vom 14. 11. 2011.

it's about every ... you know, it's, you know, it's Jewish people, it's successful and all that stuff. For us is a blessing that more Jewish people are successful because that just means that more Jewish people will want to help out. I'm not saying that every Jewish person helps out everybody, but you know that is just every Jewish person knows you should help the other. It's like a basic. [...]

Of course, a fundamental thing that Chabad in general ... These things, all this stuff, they are coming from ... All the money that goes into this place. It doesn't ... Who pays for it? It's other Jewish people or anybody else that realizes the costs ...

A: People living here in Hong Kong or people living in other country?

G: Everywhere. But a lot people from Hong Kong also.

L: Yeah, it's also for them. Because they want a place to be the kids, to see their religion and for making these things you need money ... Usually, the Bible in the Jewish religion says that anyone should give something from what he earns, I would say ... for the community. It's the right word?

G: Right. We have a lot ... ten or twenty percent, depending on what you do, but at least ten percent from your income goes for charity every year.[364]

Die finanzielle Seite sichert sich Chabad fast ausschließlich durch Spenden – lediglich die kleine Subvention durch den Trust kommt hinzu.[365] Es sind Spenden von Juden, seien sie aus Hong Kong oder von woanders. Die biblischen Gebote zur Abgabe des Zehnten sind für die Aufrechterhaltung solcher religiösen Einrichtungen vital.

Zum Anhängerkreis von Chabad gehören, wie gesagt, viele Israelis. Doch auch frühere Mitglieder der Ohel Leah, Langzeithongkonger und ursprüngliche Gegner der Chabad nutzen nun dessen Angebote.[366] Weiterhin ist wiederum von Deborah und Eliza zu vernehmen, dass auch viele Sepharden dem Zentrum nahe stehen. Dies ist umso erstaunlicher, als in Hong Kong zwei eigene sephardische Synagogen existieren, und auch die alte Ohel Leah sich ihrerseits mit einem eigenen sephardischen Besucherkreis preist. Die Sepharden scheinen sehr gespalten zu sein und sich auf alle orthodoxen Synagogen zu verteilen. Deborah preist die Offenheit der Gemeinde in Hong Kong und v. a. des Chabad vor Ort:

D: The other congregations, the Chabad, the Ohel Leah, Shuva Israel, they ... each one has its affiliation, whether is an Ashkenazi or a Sepharadi, but once they are Ashkenazi or Sepharadi, or sometimes a combination like Chabad; Chabad realizes that it has many Sepharadic members, so on holidays they ...

A: Although there are two different Sephardic synagogues in the city ...

D: So on holidays Chabad brings a Sepharadic cantor, and if there is a visitor in town who knows to read the Torah ...

E: in the Sephardic way ...

364 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

365 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

366 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

D: he will read it. I think that it would be correct to say that this is a very open community. [...] And Chabad is also very tolerant, open ...[367]

Chabad versucht also, auch den Bedürfnissen der sephardischen Anhänger Rechnung zu tragen, indem sie in der Gottesdienstgestaltung sephardische Elemente einführt. Das Zentrum versucht also, ein großes Dach für alle zu bilden, so wie es der Philosophie von Chabad entspricht. Diese Offenheit ist aber nicht nur für Chabad charakteristisch, sondern sie wird gerade von den Mitarbeitern von Chabad auch den anderen Kongregationen zugeschrieben:

L: So, we are welcoming to everybody. Everybody is welcome everywhere. Nowhere is: 'Oh, no, you can't go there. That's not allowed'. You go everywhere, we all believe in the same thing. You know, we pray the same stuff. You decide where you feel more comfortable. But it's not in any way a competition, nowhere you'll see ... to try pull all this here or all out there. It's not like that. Think that it's a big community ... in any area, any big Jewish area there is a big community ... not every, but most have a few different synagogues, because ... based on tradition, based on what you do, where you come from, that puts first the tradition you follow, you're more comfortable with that.[368]

Wiederholt betonen die zwei Chabadmitarbeiter, dass von einer Konkurrenz oder einem Wettkampf zwischen den Kongregationen nicht die Rede sein kann. Die Vielzahl der Synagogen ist eine Charakteristik jeder großen jüdischen Gemeinde, und die Auswahlmöglichkeit ist ein wünschenswerter Zustand. Von Spannungen kann also nicht die Rede sein. Die ruhige Atmosphäre wird auch von anderen Interviewpartnern bestätigt und den Treuhändern als Verdienst angerechnet:

A: Are there any tensions between the Chabad goers or the Chabad congregation and Ohel Leah?
W: I don't think so ...
A: The Chabad keep opening Chabad houses. Now they even have one on Lantau Island ...
W: Yes. I discovered that.
A: And I say this is not ... cannot be so nice for the others.
W: You know, the attitude generally in Hong Kong as I told you on Saturday was inclusive and inviting and ... and to their credit the trustees have made it above. They are not interested in fighting within the community and they would do nothing to promote that and everything that ... when there've been issues they tend to say: 'We don't wanna deal with that, just keep it peaceful. We want shalom, buy it! Peace in

367 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
368 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

> the house!' So I don't know of any tensions between Chabad and Ohel Leah, but it doesn't mean there aren't any. But I think everybody just does his own thing.[369]

Auch der Grad der Integration der Chabadanhänger in die Gemeinde ist relativ hoch. Sie nutzen die gemeindeübergreifenden Einrichtungen, und dies scheint reibungslos zu funktionieren:

> A: The people from Chabad and from the two Sephardic houses seem not to be so integrated in the life of the Jewish Community Centre.
>
> W: I don't think that's correct. I think you are ... I think you're reading too much [...] There must have been plenty of Chabad people in that room on whenever it was ... on Saturday, lunch time. As I said it was mostly ... every Saturday there's a Kiddush. That's an Ohel Leah Kiddush but they often will use that for other events, I mean for example for families having a Bar Mitzvah. They will take over the Kiddush and pay for it usually and invite whoever they want to invite, so it's not unheard of.[370]

Chabad ist als Erneuerer und Veränderer nach Hong Kong gekommen. Mit der Zeit ist es ihr gelungen, ein friedliches Miteinander zu praktizieren und sich in eine breitere jüdische Gemeinde zu integrieren. Sie verfügt über einen eigenen Anhängerkreis. Sie hat Nischen gefunden, wo sie sich einbringen kann, erhofft sich aber, dass ihr Modell auch von anderen befolgt wird.

Shuva Israel ist die sephardische Kongregation auf der Insel Hong Kong. Ihre Mitgliedschaft betrug zur Zeit meines Besuches ca. 20 Familien, früher sollen es auch etwas mehr gewesen sein.[371] Diese Familien erhalten eine Kongregation mit Synagoge, Restaurant, Kindergarten und Volksschule am Leben, sie bezahlen dauerhaft einen Rabbiner, einen Chazzan und einen Lehrer und Verwalter mit seiner Frau.[372] Und nicht nur das: Shuva Israel ist einzigartig durch ihr Projekt, israelische junge Leute, die durch die Gegend reisen, im eigenen Zentrum einzuladen und sie in den Judentum einzuführen. Auch Mitglieder anderer Kongregationen berichten darüber mit Bewunderung:

> Ph: The Shuva congregation is a very special one because David Darwish and his family support it. And not only that but they actually bring young Jews in from the area, the region and they give them an education, they give them free accommodation, they have an app where the youngsters can stay and they've trained a lot of those youngsters into religious Jews ...[373]

369 William, Interview vom 14. 11. 2011.
370 Ebd.
371 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.
372 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.
373 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

Hillel, der die Funktion eines Lehrers und Verwalters in der Kongregation einnimmt, lieferte mehr Informationen zu diesem außergewöhnlichen Projekt. Viele junge Israelis, die ihren Militärdienst beendet haben, nehmen sich nach diesen schweren Jahren eine Auszeit von i. d. R. drei bis zwölf Monaten, in denen sie die Welt bereisen, in einer „Work and Travel"-Form: „they did army, there were pressure, now they want to clean their head, to land in a … special places". Sehr beliebt sind für solche Reisende asiatische Länder. „They are searching for spirituality. They want … they want to feel it", interpretiert es Hillel. Die Shuva Israel Gemeinde möchte dieser Suche nach Spiritualität entgegen kommen, indem sie die jungen Leute mit ihrer eigenen, jüdischen Spiritualität vertraut macht. Die säkulare Erziehung in Israel hat ihnen das nur unzureichend zur Verfügung gestellt, so dass viele noch das ABC des Judentums lernen müssen. Durch Werbung in den von israelischen Backpackers besuchten Gaststätten werden die Reisenden auf dieses Angebot in Hong Kong aufmerksam gemacht: sie sind eingeladen, hierher zu kommen, sich an einem vierstündigen täglichen Lernprogramm Judentum zu beteiligen und kriegen dafür freie Unterkunft und freies Essen. Der Rest des Tages steht ihnen frei für Besichtigungen in Hong Kong. Die Mindestaufenthaltsdauer ist eine Woche, „so that they have a good experience to study", und damit sie auch mindestens einen Schabbat regelrecht feiern können. Die Richtschnur für die Kurse ist die Gemara – man versucht also, möglichst neutral Grundwissen des Judentums zu vermitteln. Zu den behandelten Themen zählt Hillel auf: „what is the happiness in life for the Judaism, how to have a good house, what is wife, what is men, what everybody needs, how to educate, what is our purpose in life as Jews". Jede Woche sind zwischen sechs und fünfzehn junge Leute präsent, monatlich im Durchschnitt 40, v. a. Männer, aber auch Frauen. Die Gemeinde bietet dieses Programm schon seit 17 Jahren an. Alles wird durch die zwanzig sephardischen Familien finanziert: „they like to help the synagogue and also the project […] In Hong Kong people do with money what they want".[374]

Das Projekt ist beeindruckend, wie auch die Tatsache, dass die zwanzig Familien von Shuva Israel es initiiert haben und eigenständig tragen. Von Charles wissen wir, dass sie von Trust nur eine geringe Subvention erhalten.[375] Die Mitglieder der Shuva Israel tun praktisch seit ihrer Trennung von Ohel Leah alles eigenständig. Sie sehen sich nur sehr locker an die anderen jüdischen Einrichtungen in der Stadt gebunden, wie aus Hillels Aussagen zu entnehmen ist:

374 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.
375 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

A: Do you have connections to the JCC or to the other congregations here?
X: Like … everybody is … independent, so it doesn't need a … We know we go sometimes to the same celebrations or things like that but … daily without of connection with them, daily. We don't need it …. and everybody is ……
A: But you're in good relations with them?
X: Yeah, I think so … I'm only here like five months now … But I think it's a good relation, like, you know, practical relation. If they need help, we help them, we need help, they help, but basically like … because we are 17 years here … more than 17 years living … in this independence, so … […]
A: Are you members of the JCC or not?
X: No.
A: No. So this means that the JCC does not cover all the Jews living here.
X: No. There is JCC, there is us and there is Chabad. Three communities. JCC and Chabad sometimes work together, and we are … work more alone. We connect to them but we are independent. So we are more focus on the backpackers, it's something unique for us.
A: And what about Kehilat Zion?
X: It's in Kowloon.
A: Yeah. Are you connected to them?
X: Hardly, because again, they are in Kowloon, independent, we are here …
A: But they are also Sephardic.
X: Yeah, Sephardic. But, but … we don't need, because the Sephardic in Kowloon goes there, we are in the center, we are unique with the backpackers. Again, if they need something, we need, we'll be connected, but we want … other thing.
A: So actually there is the JCC, there is Chabad and there are two more communities, so … four, four communities actually.
X: Yeah, yeah, exactly.[376]

Sehr großen Wert legt Hillel auf die Betonung der Unabhängigkeit seiner Gemeinde. Die Beziehungen zu anderen Zentren seien gut, und bei Bedarf würden sie sich gegenseitig in praktischer Hinsicht unterstützen. Doch dieser Bedarf ist praktisch kaum vorhanden, denn die Gruppe schafft es seit 17 Jahren alleine, ihr Projekt durchzuführen. Hillel kennt die anderen Einrichtungen so wenig, dass er das laische Jewish Community Center mit der Ohel Leah verwechselt. Jedenfalls spricht er nicht von einer jüdischen Gemeinde in der Stadt, sondern von drei bzw. vier verschiedenen Gemeinden. Nicht einmal mit dem ebenfalls sephardischen Kehilat Zion aus Kowloon pflegen sie die Beziehungen: sie brauchen es nicht und haben unterschiedliche Aufgaben.

Shuva Israel ist eigenständig in vieler Hinsicht. Selbstverständlich bedienen sie sich religiöser Mittel aus ihrer Heimat Israel: von dort bringen sie die Lehrer, die Bücher usw. Doch sie sind nicht einmal an die internationale sephardische Einrichtung Shehebar Sephardic Center in Jerusalem affiliiert, im

376 Hillel, Interview vom 17.11.2011.

Unterschied zu ihren Mitbrüdern von Kehilat Zion.[377] Trotzdem schaffen sie es, durch ihr Lehrprogramm die Religion in ihrer Heimat zu prägen: unzählige Backpackers sind ihnen in den 17 Jahren über die Schwelle gelaufen, und wenn Philip Recht hat, sind viele von ihnen religiöse Juden geworden. Eine Diasporagemeinde prägt die Religion in der Heimat, indem sie Jugendliche aus der Heimat, die hier kurzfristig zu Gast kommen, zu mehr Religiosität leitet.

Kehilat Zion, die sephardische Kongregation auf der Festlandseite hat, wie schon im vorigen Kapitel erwähnt, eine Mitgliedschaft, die v. a. aus syrischen Juden aus New York und Panama besteht, die zu Handelszwecken nach Hong Kong reisen. Die Eigenwebseite gibt eine beeindruckende Zahl von über 900 Mitgliedern an.[378] Auch diese Gemeinde beansprucht für sich den ersten Platz hinsichtlich der Größe: der Gemeindesprecher Meir, der sich auf meine Anfrage bereit erklärte, mit mir über die Gemeinde zu reden, bestand darauf, dass diese Kongregation aus „einigen Tausend" Mitgliedern besteht, und demnach „die größte im Fernen Osten" sei.[379] Bei weiterer Nachfrage erwies sich, dass diese Mitglieder nicht vor Ort wohnen, sondern als Touristen regelmäßig wiederkehren:

M: I think today this community is the biggest in the Far East, this community, yeah, this community …

A: How big is it?

M: We have few thousands … all around the year …

A: You mean Kehilat Zion? Or do you mean …?

M: Yeah … Kehilat Zion. I will explain you how. It's like very different from the community over … in the Hong Kong side because Ohel Leah, they're like community for everybody, for the local people … the Jewish people living in Hong Kong. We are many here in Kowloon, in Tsim Sha Tsui, this is an area for hotels and offices, so we are many, many, many businessmen from all over the world, it's like a "Businessmen-Community", they have like a showroom and office in Hong Kong, and they go to China for the factories, making the production. So they are here to eat kosher, to pray, to spend the Shabbat, they have offices; they stay in the hotel, around here, in the hotels. So from Israel, South America, Europe, South Africa, Australia, from all over the world, we have people who are coming here, so around the year we have three thousands. Here. So local people, actually the Jewish people that live in Kowloon is not a lot, is maybe eight or ten, who come to the synagogue … Most of the local community, they are in the Hong Kong side, that's why Ohel Leah they find themselves as a local community for the local people, for everybody. But this here is different a little bit, ok? We have a lot of people here usually, we have like … sometimes for Shabbat around four hundred people in this place.[380]

377 http://sscusa.org/our-mission, zuletzt gesehen am 12. 12. 2015.

378 http://www.kehilat-zion.org/about.php, zuletzt gesehen am 11. 12. 2015.

379 Meir, Interview vom 16. 11. 2011.

380 Ebd.

Der Dialog offenbart vieles über die Größe der Gemeinde und das Profil der Mitglieder. Die Synagoge wird zum Schabbat gut besucht: bis zu 400 Leute versammeln sich manchmal zum Gottesdienst und zum darauffolgenden Essen. Von der Webseite der Dachorganisation Shehebar Sephardic Center erfahren wir jedoch, dass im Durchschnitt etwa über 60 Leute die Gottesdienste besuchen.[381] Lediglich acht oder zehn Synagogengeher sind vor Ort wohnhaft. Hinzu kommen jährlich ca. 3.000 Touristen, die meisten von ihnen regelmäßig wiederkehrende Handelstouristen. Diese nützen die Synagoge „to eat kosher, to pray, to spend the Shabbat". Daraus wird ersichtlich, dass in ihrem Fall eine Synagoge nur die elementaren religiösen Bedürfnisse abdecken muss – es besteht kein Bedarf etwa nach Kindererziehung. Dennoch erwirbt sich die Shul auch im Ausbildungswesen Verdienste: sie hat eine gut ausgestattete Bibliothek und bietet „weekly Torah lectures and philosophical kiruv seminars geared for all levels".[382]

Das Interviewfragment zählt die Ursprungsgegenden der Synagogenbesucher auf. Es wird praktisch die ganze Welt abgedeckt. Spirituell handelt es sich um eine Gemeinde, die durch das Shehebar Sephardic Zentrum in Jerusalem betreut wird:[383] der Rabbiner ist deren Gesandter, er kommt 1995 aus Jerusalem.[384] Und dennoch handelt es sich um eine Synagoge der syrischen Juden aus New York, weil diese sie gegründet haben, sie leiten, finanziell unterstützen und die Mehrheit der Besucher ausmachen:

A: So are they from all over the world or are they specifically from New York or ...
M: No, many, most of the people here are Syrian from New York, you know? Most of the people I think ... But we have also Ashkenazi, we have everybody here. This is like an international shul, we pray the Sephardic Nosah, in the pray, but it is like very, very international here, you know ...[385]

Eine sephardische Synagoge mit internationalem Anhängerkreis, sogar von Aschkenasen besucht. Viele Touristen in Kowloon nehmen deren Dienste an: auf dem Festland sind sie und das Chabad Zentrum die einzigen jüdisch-religiösen Einrichtungen. Meir erwähnt weiter, dass auch manche Juden von der Hong Kong Insel die Gottesdienste des Zentrums besuchen, dass der Rabbi von ihnen zu Privatunterricht eingeladen wird oder dass die Kongregation sich an die Supervision des JCC beteiligt. Das zeigt, dass die Kongregation innerhalb der jüdi-

381 http://sscusa.org/ssc-kowloon-synagogue, zuletzt gesehen am 2. 01. 2016.
382 http://www.kehilat-zion.org/about.php, zuletzt gesehen am 11. 12. 2015.
383 Ebd.
384 Joffe, 1997, keine Seitenzahlen.
385 Meir, Interview vom 16. 11. 2011.

schen Gemeinde in der Metropole integriert ist. Diese Tatsache wird auch durch die Eigenwebseite verstärkt: hier werden gleich nach der Geschichte der Kehilat Zion Synagoge Daten und Fakten zu der großen jüdischen Gemeinde in Hong Kong geboten, zu der sich die Kongregation zugehörig fühlt.[386] Doch wenn ich Meir nach den Beziehungen zu den anderen Synagogen frage, entsteht der Eindruck, dass die religiösen Institutionen parallele Leben führen und kein Interesse haben, mehr gemeinsam zu unternehmen:

A: I mean you are the only community in Kowloon?
M: Yeah.
A: What about Chabad?
M: I think there is a Chabad, yeah, but I am not so familiar with that …
A: You don't have connections?
M: No, no.
A: Do you have connections with the communities in Hong Kong, on the other side?
M: I know that the Rabbi goes sometimes to give lessons for the local people, he is going to the JCC to give lessons in some private houses and I know that sometimes we have the JCC, we send the boys to make supervision to the JCC , but it's not like.., everybody is busy with their life so …
A: Are the people who come here regularly members of the JCC?
M: No, we have people from the Hong Kong side that are coming, but most of the people they are not from Hong Kong.
A: I see … Can you tell something about the community, the Sephardic community on the other side? The Shuva Israel?
M: I'm not so familiar with them.
A: So you don't have connections even with them?
M: No, I even haven't been there for years.
A: But they are also Sephardic and you could collaborate …
M: Yeah, I know, but everybody is dealing with their life, you know, everybody is with his things …
A: So you don't feel the need to go to them?
M: No.[387]

Meir, der seit acht Jahren in Hong Kong ist und als Gemeindesprecher fungiert, behauptet zunächst, dass seine Synagoge die einzige in Kowloon sei. Das stimmt nicht ganz, und als ich nach dem Chabad Zentrum frage, gibt er zu, zu glauben, ein Chabad Haus existiere auch, doch er ist damit nicht vertraut. Es besteht demnach keine Verbindung zwischen Kehilat Zion und dem Chabad in Kowloon. Auch mit den anderen Gemeinden auf der Insel Hong Kong gibt es keine institutionellen Beziehungen: ein Bedürfnis danach wird nicht verspürt. Als letztes habe ich versucht, herauszufinden, ob wenigstens die ebenfalls se-

386 http://www.kehilat-zion.org/about.php, zuletzt gesehen am 11. 12. 2015.
387 Meir, Interview vom 16. 11. 2011.

phardische Synagoge Shuva Israel interessant erscheint. Meir verneint auch dies: „everybody is dealing with their life, you know, everybody is with his things ...“. Die zwei Gruppen besuchen einander nicht. Das Zentrum scheint sich selbst zu genügen und ein gegenüber den anderen Synagogen absolut autonomes Leben zu führen.

Des Weiteren wird aus Meirs Aussagen deutlich, dass die sogenannten Mitglieder der Gemeinde keine tatsächlichen Mitglieder sind. Sie sind nicht als solche registriert, sondern es handelt sich um eine empfundene Mitgliedschaft: „they feel like they are members, because they're coming here like maybe five, eight, ten times a year. They are businessmen, they all the time come to make production in China“.[388] Sie unterstützen die Arbeit der Gemeinde durch Spenden: „Some people give donations, by books or by money, we have like our own people, when they come back from their countries, they give donations“.[389] Sie bezahlen alle Kosten der Einrichtung, einen festen Rabbiner und einen „logistic manager“ – wie sich Meir selbst definiert. Sie spenden so viel, dass sie von den Mitgliedern anderer Kongregationen bewundert werden:

> When Rabbi Meoded established it he had to build it up. What people would pay 18 thousand US dollars and 20 thousand US dollars for someone the honorary? And that's how he got financed [...] The Syrians, when they were in, they were giving very generous donations. He did a marvelous job. He's a very nice man ...[390]

Es ist das Verdienst des Rabbiners, die Synagoge mit all ihren Dienstleistungen aufgebaut zu haben. Doch im Unterschied zu Chabad wird hier nicht alles durch ihn bestimmt, sondern vielmehr durch die Laien, die diese Einrichtung aufrechterhalten wollen. Trotz der geographischen Entfernung bringen sie sich in der Leitung der Gemeinde ein:

> A: Who is taking the decisions here? Is it the Rabbi himself or do you have a leading board?
> M: Yeah, we have a leading board from New York, also with the Rabbi ...
> A: And some of its members?
> M: Members, yeah, we have a chairman, and the Rabbi use to consult with the people, he has a good relationship with them, also, so, then after all the conclusion of the board in New York and the chairman is coming here often, so we get the decisions. [...]
> A: And how many members are in this committee?
> M: The board? I think it's around ten.

388 Ebd.
389 Ebd.
390 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

A: They will be not all of them the same time here?
M: No, no.
A: They don't have like meetings, or they don't need to talk?
M: No, no. They are doing in New York, but not here.[391]

Die spirituelle Leitung bleibt dem Rabbiner überlassen,[392] bzw. der sephardischen Weltorganisation Shehebar Sephardic Zentrum aus Jerusalem. Doch alle anderen Angelegenheiten liegen in den Händen von Laien, und diese leiten das Geschehen von ihrer Heimat in den USA aus. So entsteht eine Gemeinde mit einem faszinierenden Profil: geprägt v. a. durch die zwei Heimaten, die religiöse und die geographische Heimat der Kernmitglieder, gewissermaßen integriert in die örtliche jüdische Gemeinde, ohne Interesse an örtlichen religiösen Paralleleinrichtungen. Regelmäßig wiederkehrende Touristen erhalten religiöse Formen am Leben, in denen sie sich wiederfinden können und mithilfe derer sie ihre elementaren religiösen Bedürfnisse befriedigen können. Die Art, wie hier Religion ausgeübt wird, ist eindeutig transnational durch die Shehebar Bewegung mit dem Zentrum in Jerusalem bestimmt.

Der kurze Gang durch die fünf Formen des religiösen Angebotes hat viel über das Profil der Hong Konger Gemeinde offenbart. Die Kongregationen leben ein relativ friedliches Miteinander, haben jeweils eigene Zielsetzungen und Anhängerkreise. Die letzteren sind bunt zusammengesetzt: man bedenke nur, dass Sepharden trotz der zwei eigenen sephardischen Synagogen sowohl bei der Ohel Leah als auch bei Chabad wiederzufinden sind. „There's been a lot of merging of the communities in certain ways", fasst es William zusammen, „it's like in any place else, you pick and choose".[393] Auch wenn man nur das religiöse Angebot in Betracht zieht und die weiteren kulturellen und gesellschaftlichen Initiativen außer Betracht lässt, erscheint das jüdische Leben in Hong Kong reich und mannigfaltig. Eine sehr aktive Expatgemeinde schafft ihre eigenen religiösen Institutionen, lebt und prägt Religion nach eigenem Empfinden.

4.3 Zusammenfassung

Der Gang durch die Landschaft des Judentums in der VR China und Hong Kong hat eine Vielfalt an Formen jüdischen religiösen Lebens vorgestellt. Beijing ist gekennzeichnet durch drei organisierte Kongregationen, Shanghai durch fünf

391 Meir, Interview vom 16. 11. 2011.
392 http://www.kehilat-zion.org/about.php, zuletzt gesehen am 11. 12. 2015.
393 William, Interview vom 14. 11. 2011.

und Hong Kong durch sieben. Zudem wurden weitere fünf Städte mit jüdischer Präsenz auf dem chinesischen Festland in dieser Untersuchung berücksichtigt, insgesamt also zwanzig jüdische Initiativen, unter denen achtzehn organisierte Formen des Judentums darstellen.

Anhand jeder dieser Kongregationen wurden unterschiedliche Aspekte des religiösen Lebens in organisierter Form unter Bedingungen, die für die Situation von Expatriates und Touristen charakteristisch sind, festgehalten. Zusammenfassend soll hier ein Überblick über die in diesem Kapitel besprochenen und für diese Forschung relevanten Aspekte geboten werden.

Mit Bezug auf Kehillat Beijing, der progressiven Gemeinde in der Hauptstadt der VR China, wurden die Anfänge detailliert beschrieben und zwar in jeder Hinsicht: die Situation eines Gastlandes, das sich gerade im Öffnungsprozess gegenüber der größeren Welt nach einer ungewöhnlichen Zäsur befindet, die Situation der ersten Ausländer, die als Expatriates hier Pionierarbeit leisten, die Art, wie deren religiöses Bedürfnis zu Ereignissen und später zu festen Formen führt, den Weg von diesen Formen zur allmählichen Institutionalisierung. Weiterhin wurden die Stärken und die Schwächen einer Gemeinde, die auf diese Art entsteht, beleuchtet, und diese wurde zwischen dem Gastland und dem Heimatland positioniert.

Mit Kehillat Beijing wurde der seltene Fall einer Kongregation thematisiert, die keine religiöse Affiliation aufweist, die somit ganz auf sich angewiesen ist, ohne die Normierung, doch auch ohne die Unterstützung durch religiöse Dachverbände. Es stellt sich somit die Frage, wo das Zentrum für diese Gemeinde zu verorten ist. Bei den Leuten, d. h. in den Händen der Mitglieder, würde Kate, die (Mit-)Gründerin sagen – und damit sollen auch die Flexibilität und die Offenheit gegenüber Erneuerungen hervorgehoben werden. Bei Kate selbst, d. h. in der Person der Gründerin und informellen Leiterin, suggerieren oder behaupten ausdrücklich jene, die die Gemeinde von außen betrachten. Jedenfalls ist das Zentrum innerhalb der Gemeinde, nicht irgendwo oberhalb oder außerhalb dieser. Es wurde ersichtlich, dass eine derartige von unten gegründete eigenständige Expatkongregation ihre Nachhaltigkeit einem Kern von langfristigen und stark involvierten Mitglieder verdankt, doch auch, dass sie auf den Einsatz der breiteren Basis angewiesen ist – beide Faktoren sind für ihr Fortbestehen unentbehrlich. Bezüge nach außen stellt notwendigerweise auch eine solche Gemeinde her, und diese führen zurück in die Heimat, mit der sich die Gruppe von Expats eher als mit dem Gastland verbunden fühlt. So z. B. werden zum Gebet die Bücher der rekonstruktionistischen Bewegung aus den USA herangezogen, und im Zuge der Institutionalisierung und zum Zweck der Finanzsicherung organisiert sich die Gruppe als gemeinnützige Organisation in den USA. Das Gastland besitzt eine Schirmherrenfunktion: man weiß sich auf des-

sen Akzeptanz und Schutz angewiesen, diese werden problemlos erhalten und mehr als das wird nicht angestrebt.

Mit Chabad Beijing wird ein anderes Konzept, eine andere Art des Anfangs, der Gestaltung und der Verortung deutlich. Es ist die Gestaltung von oben, durch einen transnational agierenden Dachverband, welcher vor Ort durch seinen Vertreter agiert. Dieser Vertreter erzeugt zunächst die religiöse Form im Namen und nach den Vorstellungen des Verbandes, um danach Leute um sie zu sammeln. Das Zentrum ist er, bzw. die transnationale Bewegung („my executive committee is in New York“[394]); einen Großteil des Geldes bringt er selbst ein, durch Ausübung von Businessformen, die mit ihm als Profi seiner Religion direkt verbunden sind; weitere professionelle Mitarbeiter verrichten die Arbeit – lokale Leitungsgremien sind also entbehrlich. Es wird nicht von Gemeindemitgliedern im eigentlichen Sinn gesprochen, sondern von Besuchern der Einrichtung und Nutzern des vorformulierten Dienstleistungsangebotes. Ob diese sesshafte Expatriates oder durchreisende Touristen sind, ist zweitrangig, da sie das Angebot nur erhalten, nicht auch mitgestalten sollen. Dennoch ist die Einrichtung auf ihre Kundschaft angewiesen, denn ohne die Nutzer könnte sie nicht aufrecht erhalten werden.

Wir haben es hier also mit religiösem Transnationalismus zu tun, welcher den v. a. wirtschaftlichen, doch auch kulturellen und politischen transnationalen Verbindungslinien folgt, um den an den letzteren Beteiligten religiöse Dienste zu bieten. Wir haben es auch mit einer bis zu einem gewissen Maße Vereinheitlichung des religiösen Ausdrucks zu tun, da ein bestimmtes Konzept und eine bestimmte Auffassung über das Judentum dem religiösen Angebot zugrunde liegen. Anhand der Gemeinde in Beijing wird des Weiteren auch ersichtlich, wie unter einem Dach mehrere Gruppen Platz haben sollen: im Chabad Downtown wird v. a. für die aserbaidschanischen Juden ein eigenes Kongregationszentrum eröffnet, wo deren sprachliche und kulturelle Partikularitäten berücksichtigt werden. Dass dieses Angebot von der Zielgruppe angenommen wird, ist wiederum auf eine Gegebenheit aus der Heimat zurückzuführen: die Gruppe ist mit den Diensten der Chabad schon seit langer Zeit und aus ihrer ursprünglichen jahrhundertelangen Heimat vertraut.

Die Pluralisierung des jüdisch-religiösen Lebens in Beijing und den weiteren hier behandelten Städten bietet die Möglichkeit, über Spannungen und über die interne Kohäsion einer Gruppe, die ethnisch und religiös trotz aller Prägungen durch unterschiedliche Heimatformen, Traditionen und Kulturen als eine betrachtet werden kann, zu sprechen. Das grundlegende Spannungsverhältnis zwi-

394 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

schen Orthodoxen und Progressiven wiederholt sich hier ebenso wie in der Heimat und an anderen Orten in der Welt, es ist keinesfalls eine Eigenheit der Expatsituation. Die milderen lokalen Formen dieser Spannungen, die gegenseitige Wertschätzung und die Kooperation werden u. a. durch das Leben als Expatriates in ein und derselben Stadt ermöglicht bzw. als wünschenswert erkannt, doch dies hängt von der Persönlichkeit der jeweiligen Hauptakteuren ab und gelingt nicht überall in gleichem Maße: während bzgl. Beijing von mehreren Seiten die Weisheit und die Wärme des Chabad Rabbis hochgepriesen und als ein Grund des guten Miteinanders angegeben werden, sind in Shanghai v. a. die Schwierigkeiten im Umgang mit dem anderen sichtbar.

Während aber in Beijing die Gründung und die allmähliche Entwicklung der progressiven Gemeinde thematisiert wurden, bis zur institutionalisierten Form und bis zur Reife, die ihr das Miteinander und die Zusammenarbeit mit Chabad ermöglichen, begegnen wir in Shanghai einem Moment, das der Gründung der Progressiven vorausgeht. Die genannten Spannungen sind hier zwischen einer etablierten Chabad und einer Idee, einer noch nicht entfalteten Initiative. Wir erfahren, wie schmerzvoll der Prozess der Trennung verläuft, wenn die Gründung von unten nach jener von oben in die Wege geleitet wird. Der Erstgründer, der Gesandte der transnationalen Bewegung, bewertet sein Werk als sein Opfer und das seiner Familie im Dienst an der Gemeinde und kann nur schwer einsehen, dass sein totales Engagement nicht entsprechend angenommen und geschätzt wird. Die Gründer der zweiten Form, die von der Basis ausgeht, empfinden einen starken Bedarf nach einer Alternative und befürchten, dass sie neben den Bürden der Entstehung und Aufrechterhaltung ihrer Kongregation auch die intolerante Haltung von Seiten der schon etablierten religiösen Einrichtung werden aushalten müssen. Weiterhin bietet sich hier die Chance, den Moment der Entstehung detaillierter zu betrachten: wir sehen, wie die Gemeinde ihr Profil entwickelt, indem zunächst die potentiellen Mitglieder nach ihren Bedürfnissen wie auch nach ihrer Möglichkeit, sich einzubringen, befragt werden.

Des Weiteren wird anhand der Gemeinde in Shanghai die Pluralisierung unter dem großen Dach des Chabad noch deutlicher sichtbar. Die Existenz zweier sephardischer Synagogen in der Stadt, eine eigenständige und eine durch Chabad betreute, erlaubt, über die Möglichkeiten und die Grenzen der traditionsübergreifenden Arbeit hinaus zum Judentum schlechthin zu sprechen. Die Sepharden fühlen sich von Chabad gut betreut, jedoch bestehen sie darauf, dass „sephardic is different“.[395] Zum Verständnis des Unterschiedes tragen Interviewpartner in Hong Kong bei:

395 Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

L: We can make the same things, but the meaning behind this is different, there is not … They are doing it for making a Sephardic community over here. And it's good and it's ok for everyone. Chabad is doing it from a different way, the way of thinking that need to help Jews around the world.[396]

Mit der sephardischen Gemeinde in Shanghai lernen wir eine Kongregation kennen, die von Touristen und vorwiegend für Touristen gegründet wurde. Wir erfahren also von regelmäßig wiederkehrenden Touristen als Gründer, Gestalter und Aufrechterhalter des religiösen Angebotes. Dies ist eine Kategorie, die jene der Expatriates an Kurzfristigkeit des Aufenthaltes übertrifft. Auch die Fluktuation der Synagogenbesucher ist hier noch höher, jedoch gibt es auch hier einen Kern an stabilen, d. h. in dem Fall immer wieder wiederkehrenden, in der Kongregation stark involvierten und tragenden Mitgliedern. Diese Kategorie soll ihrerseits mit Bezug auf Religion in dieser Arbeit weiter verfolgt werden.

Die sephardische Gemeinde bietet auch die Möglichkeit, mit einer weiteren religiösen transnationalen Bewegung Bekanntschaft zu machen, und zwar mit dem Shehebar Sephardic Center. Transnationale Verbindungslinien entstehen somit auch innerhalb einer Untergruppe des Judentums und dienen der Aufrechterhaltung einer bestimmten Tradition. Ebenfalls mit Hinblick auf Shanghai lässt sich die Frage nach der Kontinuität stellen, wenn eine Expatgemeinde für mehr als hundert Jahre in einer Stadt existierte, sich in bewegten Zeiten wie jenen des 2. Weltkriegs einen Namen machte, sich kurz danach aus Gründen, die sowohl das neue Heimatland Israel als auch die Umwälzungen im Gastland betrafen, auflöste, um nach ca. 50 Jahren einen Neustart zu beginnen: die subjektive Sichtweise der Befragten bewertet sie auf höchst unterschiedliche Weise.

Anhand der weiteren jüdischen Städte in der VR China lernen wir Chabad als Initiator von religiösen Dienstleistungen für Touristen kennen. Wir erfahren von Zentren, die für die Bedürfnisse von Touristen entstanden sind, jedoch nicht durch diese selbst gegründet, wie im Fall der Sepharden in Shanghai, sondern durch eine eigenständige transnationale Bewegung. Wir sehen, wie das Phänomen der Handelsmigration die Agenda religiöser Institutionen prägt und wie es nicht nur eigene Formen des Transnationalismus ins Leben ruft, sondern auch andere, bereits existierende transnationale Bewegungen heranzieht.

Mit Hong Kong erschließt sich uns die bewegte Geschichte einer Expatgemeinde, die seit über 160 Jahren besteht. Ihr Profil ändert sich in der Zeit und spiegelt die vielen gesellschaftspolitischen Veränderungen wider, welche das Gastland, die Heimatländer der Expatriates und die globale Welt durchlaufen.

396 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

Die letzten dreißig Jahre bringen einen hohen Grad an Pluralisierung mit sich und führen von der einen zu den sieben Synagogen in der Metropole. Die vielen Neugründungen werden zu ihrer Zeit unterschiedlich bewertet, später wird aber versucht, diese zu integrieren und die Einheit der Gemeinde zu bewahren. Dass dies befriedigend gelungen ist, verdankt sich alten Hong Konger Gegebenheiten: dem durch die Gründer aus dem 19. Jh. der Gemeinde vorhandenem Vermögen, dem aus Langzeitmitgliedern bestehenden und dieses Vermögen verwaltenden Trust, dem laischen Jewish Community Center. Das alte Diasporawesen erscheint hier als tolerant und einigend, während die neuen Entwicklungen, die aus den jeweiligen Heimatländer importiert werden, v. a. aus den USA und aus Israel, i. d. R. schärfere religiöse Züge ziehen wollen, auf Widerstand und Gegenhandeln vonseiten anderen neu importierten Formen stoßen und somit trennend wirken. Weiterhin sehen wir, wie stark manches religiöse Zentrum in Hong Kong werden konnte und wie es die weitere Region prägt: Chabad Hong Kong hat zur Entstehung weiterer 25 Chabad Häuser in der Region geführt und wird von ihnen als Regionalbüro betrachtet; die progressive Gemeinde in der Stadt bedient die Bedürfnisse der progressiv ausgerichteten Juden in der gesamten Region bis nach Indien und Thailand; die sephardische Gemeinde Shuva Israel verändert das Phänomen der Auszeitreise in Asien durch israelische vom Militärdienst befreite Rucksacktouristen, indem sie diese nach Hong Kong lockt und durch Unterricht an sie als Rückwirkung die Religiosität in der Heimat beeinflussen will.

5 Als jüdischer Expat in China leben. Selbstpositionierung gegenüber dem Gastland, dem Heimatland und der globalen Welt

In diesem Kapitel soll das Leben der jüdischen Kongregationen sowie einzelner Kongreganten in der VR China und Hong Kong detaillierter unter die Lupe genommen und durch die Heranziehung der subjektiven Sichtweisen zu ihrem aus dem Gastland, der Heimat und der globalen Welt bestehenden Umfeld weitere Aspekte der Dynamik der Religion in Expatriatekontexten herausgearbeitet werden. Ansprechpartner für die Eruierung der Sichtweise der Kongregationen sind v. a. Rabbiner und Gemeindesprecher, manchmal auch weitere Mitarbeiter der religiösen Zentren, insofern sie die Sichtweise des Zentrums wiedergeben wollen. Theologisch geschulte Positionen werden ebenfalls als Stimmen der Gemeinde betrachtet, weil ihnen innerhalb der religiösen Gemeinde eine mentalitätenprägende Rolle zuerkannt wird. Als Mittel dienen die Methoden der qualitativen Sozialforschung, mit deren Hilfe aus den informationsreichen Interviews Einsichten gewonnen wurden. Mancherorts werden diese durch Daten aus veröffentlichten Quellen ergänzt, doch dies ist in diesem Kapitel seltener der Fall, so dass es sich hier hauptsächlich um in der sozialwissenschaftlichen Datenverarbeitung gewonnene Ergebnisse handelt.

5.1 Jüdische Expatkongregationen und das Gastland

5.1.1 Wahrnehmung des Gastlandes

Die Untersuchung der Wahrnehmung des Gastlandes durch die Expatriates erlaubt Schlüsse, die sowohl mit Bezug auf das Wahrnehmungsobjekt als auch auf die Wahrnehmenden von Interesse sind. Wir gewinnen Informationen über das Gastland, doch in erster Linie erfahren wir, welchen Blick ein durch seine Religion geprägter Expatriate auf sein unmittelbares Umfeld wirft. Des Weiteren gibt die Wahrnehmung des Gastlandes durch Vertreter der vor Ort ansässigen jüdischen Kongregationen Auskunft u. a. über deren Stellung in der Gastgesellschaft.

Wesentliche Unterschiede gibt es zwischen dem Festland und Hong Kong, da auch die staatliche Politik gegenüber Ausländern und ausländischen Religionen variiert. Während in Hong Kong Religionsfreiheit besteht, unterliegen die Religionen auf dem Festland strikter staatlicher Kontrolle. Die Bewertung der Beziehung zu den chinesischen Behörden ist demnach ein wichtiger Teil

https://doi.org/10.1515/9783110604955-005

der Gastlandwahrnehmung auf dem Festland. Für Hong Kong hingegen ist vielmehr die Interpretation der neueren Geschichte der Metropole von Bedeutung, deren prägendstes Ereignis die Übergabe 1997 an die VR China war. Auch bzgl. der VR China bieten dort ansässige Juden interessante Informationen zur Entwicklung des Landes seit dem Ende der Kulturrevolution, zu deren gegenwärtiger Stellung und zu deren Potential, doch auf die Kongregationen wirken sich diese v. a. wirtschaftlichen Veränderungen nur indirekt aus. Weiterhin ist hinsichtlich der Wahrnehmung des Gastlandes relevant, wie die Juden ihre Zukunft in China sehen, wie sie die Chinesen bzw. die chinesische Kultur einschätzen und wie sie sich von den Chinesen betrachtet sehen. Im Folgenden Näheres zu den hier erwähnten Aspekten.

Das Judentum gilt in der VR China als Ausländerreligion, deren Ausübung auf Ausländerkreise beschränkt sein sollte. Die Chabad Rabbis sind deshalb i. d. R. sehr vorsichtig, um sich keinesfalls des Verhaltens verdächtig zu machen, sie würden mehr als nur ihre jüdischen Mitbürger erreichen wollen. Generell gilt: Chinesen dürfen nicht zu den Gottesdiensten der Chabad, es sei denn, es handelt sich um chinesische Ehepartner jüdischer Synagogenbesucher. Rabbi Freundlich sagt dazu:

R: You know, one of the reasons why we get along in China, why we get along with the authorities, is because … Judaism is not a recognized religion. And they know that we're not gonna proselytize. They know that we are not going on street, in fact, everybody that comes in here, Chinese that wanna pray I have to send them out!

A: You send out the Chinese?

R: Hundred percent! I do it, I do not, because it's not a question of whether this is the, you know, the thing that I believe in. Ok? If, if somebody would come in here and wants to pray, ok?, who's not Jewish and not Chinese, I have no problem. Go right ahead! Ok? It's issued, it's a technical issue. It's an issue with the government and I respect the government in the land that I live, and therefore, if this is what the Chinese want, that, you know, the Jews should stick with the foreigners, that's the end of the story, we don't have anything else, and that's what I do. Right? I've to tell them to respect that.

A: And what if a Chinese person really wants to convert a, a Chinese person?

R: There's nothing I can do in China. Then, they can go either to Hong Kong, they can go to America, Israel, Australia. They cannot do it over here. You know, and it's …

A: And even if the person lives in a mixed marriage with a Jew?

R: That's a little different. If they're a mixed marriage then it's, then, then, it's what, just like, they're allowed to have more than one kid. But they give up the privilege of … being a Chinese citizen, the …, the child, the second child.[1]

Auch in Shanghai wird den Chinesen die Teilnahme an den Gottesdiensten verweigert:

1 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

S: I would go to him and say: you're the first time here. What's your name? Where are you from? And then if I'll find out that they are Chinese, I say very politely: you know the government doesn't allow us to do any missionary work and by you being here that's considered a missionary work. So please, don't jeopardize our relationship with the government.[2]

Das Judentum hat als nicht missionierende Religion Akzeptanz in China erlangt, doch nur als Ausländerreligion, nicht als eine, die von der chinesischen Bevölkerung praktiziert werden könnte. Aus Angst, keine Missverständnisse entstehen zu lassen, nimmt Chabad eine sehr vorsichtige Haltung ein: nicht nur, dass sie sich nicht aktiv an die Chinesen wendet, sondern diese werden sogar zurückgewiesen, falls sie mal aus eigener Initiative zum Gebet erscheinen. Die Zurückweisung lässt sich durch dem Judentum interne Prinzipien begründen: die Juden respektieren die Regierung bzw. die Gesetze des Landes, wo sie sich niedergelassen haben. Konversionswünsche vonseiten der Chinesen werden ebenfalls nicht berücksichtigt – doch für diese Fälle gibt es Auswege, welche die VR China als Land umgehen und die dort ansässigen Rabbiner nicht mit der Sache in Verbindung bringen. Lediglich die chinesischen Ehepartner von Juden werden in der Einrichtung zugelassen, da sie als außerhalb der chinesischen Gesellschaft Verheiratete nicht mehr alle Einschränkungen einhalten müssen, aber auch nicht mehr alle Privilegien des Chinesenseins genießen dürfen.

Die Regel ist also: keine Chinesen bei den Gottesdiensten. Darüber hinaus gibt es aber Unterschiede zwischen den Chabad Rabbis nach dem Maß der Einhaltung von für richtig gehaltenen Vorsichtsmaßnahmen: „Specifically Chabad in Shanghai very clearly and maybe Chabad here are very sensitive to Chinese people attending their events".[3] Doch auch Rabbi Freundlich aus Beijing exponiert sich auf keinen Fall, auch dann nicht, wenn er eingeladen wird, in chinesischen akademischen Kreisen über das Judentum zu referieren: „I've been invited to the universities here, but I don't want to be misconstrued as the wrong thing",[4] behauptet er. Auch das Zentrum, das er für seine Gemeinde gebaut hat, ist sehr chinesisch in seinem Stil, d. h. so unauffällig für die Umgebung wie möglich: „It is no need to be … what I call in your face".[5] Um nicht in Verdacht zu geraten, er würde das Judentum der sinisierten und nicht mehr als Minderheit anerkannten Nachkommen der Kaifeng Juden revitalisieren wollen, vermeidet er sogar Besuche in der Gegend:

---

2 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

3 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

4 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

5 Ebd.

R: I stay far away from Kaifeng, more: I do business in China with kosher food, supervising kosher factories etc; even any factory that comes up in Kaifeng I stay far away from, not because I'm going to do anything wrong there at all, not just because I don't want my visit in that area to be viewed as anything, but the real reason why I'm not going there and since I'm not there, to protect myself and explaining to the right people the reason why I'm going there, I don't want that to have any negative effect to anything that we do over here. [...]

A: So do you think this is a way to protect yourself?

R: I think this is a way to protect not only myself; this is a way to protect the Jewish community of China. I ... The head is seen as respecting even if I'm being overly cautious, even if I'm being paranoid I rather take that step to make sure that we are safe and secure here as opposed to jeopardize.[6]

Die Politik der Chabad ist also, alles zu vermeiden, was auch nur den geringsten Verdacht erwecken könnte, man würde mehr als nur die auf chinesischem Territorium lebenden jüdischen Expatriates erreichen wollen. Chabad ist für die Letztgenannten da und möchte die Chance nicht verpassen, diese betreuen zu dürfen. Bei Chabad weiß man die Tatsache zu schätzen, dass man als nicht anerkannte Religion dennoch für die Ausländer dasein darf: „You know, the Chinese government is very, very tolerant and respectful of what we are doing here. We're not a recognized religion, they don't have to allow us to operate here and yet they do".[7] In einem Ton, der an die für die marxistischen Regimen charakteristischen Huldigungen erinnert, somit auch einen gewissen Grad der Anpassung an die Gastkultur aufweist, drückt Rabbi Freundlich seine Dankbarkeit gegenüber der Regierung und dem chinesischen Volk aus: „We are eternally grateful for the safety and security, the tolerance and respect the Chinese government and people gave towards the Jewish people living in China and doing business in China. We understand the sensitivities of religion in China and that's why we are grateful".[8] Die Haltung des Rabbis beweist aber nicht nur Anpassungsfähigkeit, sondern auch eine weise Einschätzung des lokalen Kontextes und Respekt gegenüber historisch bedingten partikulären Situationen. Innerhalb dieses Kontextes kann er z. B. den existierenden Grad an Religionsfreiheit positiv bewerten: „I'm not gaining the whole issue of the religion freedom itself, that's a different subject all together. But the near fact that we're not a recognized religion and they're open minded enough to allow us to be here, that itself speaks about religious freedom on a certain level".[9]

6 Ebd.
7 Ebd.
8 Ebd.
9 Ebd.

Eine größere Lockerheit charakterisiert die progressive Gemeinde in Beijing, wo die Chinesen nicht eingeladen, aber auch nicht zurückgewiesen werden. Es kommen zwar gelegentlich auch solche, die nicht mit einem jüdischen Partner liiert sind, oder Nachkommen der Kaifeng Juden, doch es hat aus diesem Grund nie Probleme mit den Behörden gegeben:

K: We don't worry about the Chinese people. Many of our families are mixed families; many, you know, have a Chinese wife or Chinese husband and so the line is a lot less sharp and no Chinese authority has ever said to us we can't let Chinese people in. There were people for … you know, since we started meeting there in 1991–92, we've had people from Kaifeng who consider themselves to be descendents, Jewish descendents, would attend from time to time. And there was a professor […] and he used to come almost every Friday night with his daughter hoping to find a husband for her, I think. And more recently some young people from Kaifeng also have been coming regularly, now they're in the US.

A: So this was no problem for the authorities, they don't say anything?

K: Never.

A: But this means the situation is not as sensitive as we can hear …

K: I guess not. I mean cause we don't have like huge numbers of Chinese people come here, so like huge increased number of Chinese people coming, and many … No, it's not, actually it's just never been a problem. So we cover a pretty small scale, you know … So I'm sure, you know, if we've had a public display, you know, like the Catholic Cathedral downtown where they can sit 250 people, a half of those people ended up being Chinese, maybe they'll be concerned about it, but also … Catholics doing more proselytizing … reaching individuals, so they have been much more sensitive to that.[10]

Die progressive Gemeinde in Beijing geht mit chinesischer oder kaifengischer Präsenz in den Gottesdiensten gelassen um. Die Behörden haben nie Maßnahmen ergriffen oder auch nie etwas gesagt. Die Sensitivitäten scheinen daher nicht so groß zu sein, wie man bei Chabad befürchtet. Die Leiterin der progressiven Gemeinde erklärt sich diese Lockerheit der Behörden gegenüber den jüdischen Expatkongregationen durch das geringe Maß an jüdischer Präsenz in der VR China und das fehlende aktive Engagement hinsichtlich der Chinesen, sprich den fehlenden Proselytismus, welches die jüdische Religionsgemeinde deutlich von anderen Fremdreligionen unterscheidet. Als älteste in der VR China vorkommende jüdisch-religiöse Präsenz nach der Öffnung des Landes berichtet sie über die Beziehungen zu den Behörden von Anfang an und von deren konstanten Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft:

K: The authorities know very well about us, they have always known about us and have always been very friendly and protective of our right to congregate.

10 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

A: Did you go first to the authorities before you started?

K: No. In fact in about 1983 or 4, 1983, you can check what year was that the China Daily began publication, but I think it was 1983; and we took a person …, a classified add in the China Daily to let people know we were having High Holiday services because we think that we couldn't reach up to everybody and they accepted our add […]

A: Was it possible at that time just to start an initiative of this kind, to start together as a religious group? A non recognized religion in China?

K: Well, I think that … I think it was very clear that it was about foreigners and not about Chinese people and, you know, from the beginning we've been very clear, we've always said to the Chinese authorities to here, we have contact with them, you know, it's not in the Jewish tradition to convert other people and that is just, you know, it's a matter of allowing foreign guests in China to practice Judaism. So this was the first contact, this with the newspaper and the newspaper is very official, very official, they don't do anything what the Government says you're not allowed to. Then when we started having our events, I'd say after that we had larger scale events in a couple of places and hotels and the Public Security Bureau, the Police, always would come to us and offer protection. Not to say we don't wanna let certain people in, or … but offer protection and frankly we appreciate it because it is, you know, gathering all Jews in places with … lots of different kinds of people, sometimes it can be vulnerable. And I think that they had our best interest so far. I mean I don't think it was meant to be restrictive to us, I think it was fully protective. And even now, on holiday time, they would offer to send people to the Capital Club, when we have, you know, we have two hundred people there, they send people.[11]

Eine private religiöse Initiative kann also Anfang der 1980er Jahren in China gestartet und in einer offiziellen Zeitung angekündigt werden. Es reicht, wenn den Behörden klar gemacht wird, dass es sich um eine Angelegenheit der Ausländer und für Ausländer handelt. Der durch die Polizei angebotene Schutz kann als Kontrollmaßnahme interpretiert werden, doch da es nie zu Einschränkungen geführt hat, bewertet ihn die Leiterin des Kehillat Beijing als tatsächliche Schutzmaßnahme, die man dankbar entgegen nimmt. Wie schon im Kapitel 4 dargelegt wurde, hat die Kongregation keinen formellen Status in China. Dennoch ist ihre Beziehung zu den Behörden auch in Abwesenheit dieses Status positiv und von Seiten der Behörden beschützend. Eine ganz andere Erfahrung hat allerdings Chabad gemacht, als sie 1998 das erste Chabad Haus in der VR China öffnen wollten. Rabbi Greenberg aus Shanghai berichtet darüber:

> We arrived to Shanghai and started the preparations for the opening of the Chabad house. Not any different from other places here. We also publicized our presence to the Jewish business people and also established contact with the Israeli Consulate. One evening, almost as a surprise, several Chinese came to the new house and identified themselves as senior officers of the Chinese security forces. 'You have two possibilities' they

11 Ebd.

> said in a threatening way to our face 'you either leave the country within 24 hours or you will be put before a Chinese court.' 'On what charges?', we ask dumb folded. 'You will be charged with disturbing the public order and with missionary work', they said. [...]
>
> I was not impressed, and told them that this trial would turn into an international media event. The first Jewish Rabbi in 50 years to come to China since WWII and he was arrested and stood for trial.
>
> The answer made the Chinese see a determined person in front of them who might cause them troubles. They probably went to consult their superiors in the Party, and after a while they came back and said that from their point of view, I do not exist as long as no Chinese was involved; and that we were not to build an official synagogue; and not to operate from an official site, only from a private lodging. They added that any Chinese who shall be in contact with us will have serious problems.[12]

Noch vor der Eröffnung des ersten Chabad Hauses in China, in der Vorbereitungsphase, wird Chabad mit der Entschlossenheit der chinesischen Behörden konfrontiert und hat einer Bedrohung mit dem Gericht standzuhalten. Die Chinesen nehmen an, dass es sich um eine missionarische Einrichtung handeln würde, und wollen diese in nuce vernichten. Mit seiner Aussage: „the first Jewish Rabbi in 50 years to come to China since WWII" macht der Chabadgesandte klar, dass es sich nicht um eine neue Form der den Chinesen schon bekannten und immer wieder missionierenden westlichen Religionen handelt, sondern um eine andere Religion. Die durch die Chinesen vorgeschlagene Lösung ist das unauffällige Verhalten: kein Einbeziehen von Chinesen, keinen offiziellen Status, keine beim Namen genannte Synagoge. Mit dem Einverständnis zum Einhalten dieser Regel garantieren sie, den Rabbiner und seine Einrichtung zu ignorieren.

Lockerheit gegenüber chinesischer Teilnehmenden herrschte anfangs auch in der progressiven Kongregation Kehilat Shanghai. Allerdings hat sich dies 2016 geändert: seit dem 15. September 2016 enthalten alle Informationsmails des Kehilat Shanghai die Bemerkung: „Please note that due to Chinese regulations, Kehilat Shanghai events and activities are available only for foreign passport holders and their families".[13] Derselbe Satz ist seit derselben Zeit mit roten Buchstaben auch auf der Webseite der Kongregation zu sehen.[14] Die progressive Gemeinde in Shanghai hat demnach ihre Grundhaltung derart geändert, dass sie die Sensitivitäten der chinesischen Behörden stärker berücksichtigt.

---

12 Rabbi Shalom Greenberg, in: Schrieb Viewer, *Rabbi Greenberg to Hazofe: This Is How the Chabad Was Set Up in China*, in: Hazofe, Oct./Nov. 2009, auf: http://www.shturem.net/index.php?section=news&id=31227, zuletzt gesehen am 27.01.2016; englische Übersetzung von Tiberiu Weisz, auf: http://tiberiuw.blogspot.ro/search?updated-min=2013-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2014-01-01T00:00:00-08:00&max-results=4, zuletzt gesehen am 27.01.2016.

13 Kehilat Shanghai, Mails zwischen 15.09.2016–21.03.2018.

14 http://www.kehilatshanghai.org/, gesehen am 30.04.2018.

Zu den Chinesen soll allerdings hier vermerkt werden, dass sie dennoch im Chabad Haus und in anderen religiösen jüdischen Einrichtungen präsent sein dürfen. Die Dienstleistungen der Einrichtung werden allerdings mit Hilfe von Chinesen durchgeführt. Mehrere Chinesen arbeiten z. B. im Restaurant, und auch während der Gottesdienste sind sie dabei, da sie im nahestehenden Raum die Tische für das jüdische Gemeinschaftsmahl decken. Als Arbeitgeber an Chinesen darf also Chabad fungieren, lediglich aktive und an dem Geschehen interessierte chinesische Gottesdienstteilnehmer sind nicht im Sinne der Behörden. Das zeigt, dass die Regierung sich mittlerweile von den nichtmissionierenden Absichten der jüdischen Religion überzeugt hat und das jüdische Geschehen mit einer gewissen Gelassenheit betrachtet.

Die Anfangserfahrung macht jedoch die enorme Vorsicht der Chabad verständlich. Diesbezüglich stellt sich noch die Frage, wieso die Behörden in diesem Fall anders reagiert haben als bei den Anfängen des Kehillat Beijing. Die Antwort könnte sein, dass es sich hier um religiöses Personal handelt, das sich in der VR China niederlässt, um religiöse Handlungen zu unternehmen und gleich von Anfang an die dafür nötigen Einrichtungen gründet. Bei Kehillat Beijing hingegen waren es schon seit einigen Jahren vor Ort ansässige Businessleute, die für sich selbst und ihre Fellows gelegentlich etwas aus der eigenen Tradition organisieren wollten, ohne religiöses Personal, ohne extra dazu gewidmete Einrichtungen und ohne den Einsatz, den extra darauf fokussierte Amtspersonen einbringen sollte.

Aus Rabbi Greenbergs Aussagen ist des Weiteren zu entnehmen, wie sich die Beziehung der Chabad zu den Behörden im Laufe der Jahre entwickelt hat, und welchen Status sie nun in China tatsächlich haben:

G: Judaism is not recognized de jure, but de facto we are very recognized. That means officially on paper, we don’t exist. We don’t have a stamp from the government for the Jewish community of Shanghai. But, as I said, we have a good relationship with the Religious Bureau, with the Foreigner Affairs Bureau, with the Public Security Bureau, with the Mayor’s office, and they all know about our Center, they all know about our activities, they all know what I do here, what rabbi Shlomo does here, what my brother does here, they all know everything and when we need their help they come and help us. And when I needed to bring some Jewish books to Shanghai, and the customs stopped me because it is religious books, so the Religious Bureau spoke to the customs and they find a way how to bring these inside, between them they find a way, cause they said: you’re not here legally, but we know what you do here and it’s ok with us, we want you to stay here, we want you to feel comfortable. So they want us to feel comfortable here in Shanghai, here in this … They come here and say: oh, this is your home, very nice home. And what you are doing in your home, oh we have over here 100 people every Friday night, we have over here some prayers, and a restaurant and everything … They say: great, continue to have so many guests in your home! This is officially my home. Cause de jure, on the paper,

we are not, we don't exist. But the newspaper, China Daily, by the time … 2007 already had a picture of me, rabbi of the Jewish community of Shanghai, rabbi Shalom Greenberg. In other words, it's … officially it doesn't exist, but in practice it exists, they all know about us.

A: So don't you have any written paper from them?

G: No, no. No contract, nothing. I don't exist on paper. Remember, on paper, I don't exist. Officially we don't exist. Everything verbal.

A: And you can rely on this verbal arrangement.

G: Yeah. I have … on a lower level I have contracts. I have contracts, the Shanghai Jewish Center with the government to open Ohel Rachel synagogue, to … we paid them for the construction, we pay for the maintenance … On the lower level, but it's not on the higher level, not with the government seal and Shanghai Jewish Center because Shanghai Jewish Center does not exists.

A: With the Bureau of Religious Affairs?

G: No, it's the same; it's not … not on paper. They will have a contract with me, Shalom Greenberg but not rabbi. They will have a Shalom Greenberg, but not Shanghai Jewish Center. Shalom Greenberg exists, Shanghai Jewish Center doesn't exist.

A: This is your home …

G: Officially my home.[15]

Eine interessante Unterscheidung wird zwischen der Anerkennung de jure und de facto gemacht. Die Tatsache, dass Aktivitäten durchgeführt werden können und dass die Behörden sich hilfreich einsetzen, wird als Anerkennung de facto betrachtet. Die Behörden wissen, was abläuft, und haben ihr verbales Einverständnis dafür geäußert. Urkundlich festgelegt ist jedoch nichts: nicht die Existenz des Zentrums und nicht die Qualität Shalom Greenbergs als Rabbiner. Dies ist nicht möglich, weil es eine formelle Anerkennung des Judentums als Religion voraussetzen würde. Das Zentrum gilt als das private Haus Shalom Greenbergs, eines Ausländers, der sich hier niedergelassen hat und ebenfalls Ausländer als Gäste einlädt. Verträge gibt es auf einem niedrigeren Niveau, z. B. für die Aufrechterhaltung der alten Synagoge Ohel Rachel, für die sich die jüdische Gemeinde einbringt. Doch auch diese Verträge werden mit der Privatperson Shalom Greenberg abgeschlossen und nicht mit einer offiziellen jüdischen Einrichtung.

Nach einigen Jahren, in denen Chabad sein gutes Verhalten nachgewiesen hatte, versuchte die Bewegung, die Anerkennung des Judentums als Religion zu erreichen. Hier der Bericht Rabbi Greenbergs:

> The Chabad turned to the local Chinese authorities about six years ago to recognize Judaism as a religion with the assurance that we have no intention of converting any Chinese. We also promised to obey all the limitations imposed by them. The officials listened to

15 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

> the request and they were very polite. They said that they do not doubt that Judaism is an important religion and it is worth being recognized. We heard this answer for six years. At the time I became to understand that despite the politeness there is no intention of recognizing the religion of Israel, perhaps because of political considerations. Officials will not admit this, they will continue to smile and will do nothing.
>
> What kind of political considerations?
>
> The Chinese government looks at request for religious recognition globally. If they allow Judaism to operate in China, then other religions, including Islam and Christianity, will claim religious discrimination. After all, everyone wants to work with 400 million Chinese. So it is better not to even address this problem, and they just ignore us. They are quite polite about this but we know that for all practical purposes, nothing will change. Everyone who comes to China must know that the government is very protective of its order and they do not want new ideas to capture the imagination of the Chinese people.[16]

Die Anerkennung des Judentums als Religion ist demnach fehlgeschlagen, obwohl nie eine Ablehnung durch die Behörden registriert werden konnte. Mehr noch: die Ablehnung wurde nicht einmal verbal geäußert, sondern das wiederholte Nichthandeln hat die fehlende Absicht klar gemacht. Chabad versteht die Hintergründe und legt für den Moment die Bemühungen um Anerkennung auf Eis. „Why should they recognize a religion because there are a few foreigners here that … you know",[17] macht sich Rabbi Freundlich die Position der chinesischen Regierung zu eigen. Die aktuelle Situation kann allerdings von den Rabbis nicht als unbefriedigend bezeichnet werden: „we are very, very happy with the status that the government is giving us so far".[18] Rabbi Greenberg hat jedoch die Hoffnung nicht aufgegeben, eines Tages sichtbar und ohne Einschränkungen, wenn auch nicht unbedingt mit offizieller Anerkennung, in China präsent sein zu dürfen:

> A: Do you think some day you would be allowed to build a synagogue, just openly speaking?
> G: I hope, I hope, one day.
> A: Do you think Judaism should be recognized as one of the religions?
> G: I think all religions should be … all people should be allowed to practice their religion wherever they wanna practice as long as they don't hurt anyone.
> A: But as a recognized religion?
> G: You should not have to be recognized.
> A: But you should be allowed to build synagogues …
> G: You should be allowed to do whatever you want as long as you don't hurt anybody, just like anywhere else in the world.[19]

---

16 Viewer, 2009.

17 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

18 Ebd.

19 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

Die Vertreter aller Kongregationen berichten, dass die Beziehungen zu den Behörden gut sind. Wegen der schon erwähnten Ohel Rachel Synagoge, d. h. wegen der früheren Phasen jüdischer Geschichte in der Stadt und deren noch existierenden Denkmäler sind sie allerdings in Shanghai etwas komplexer. Wie schon im Unterkapitel 4.1.1.2 gezeigt wurde, wurde die alte Synagoge während der Shanghai World Expo (August–September 2010) der heutigen jüdischen Gemeinde für Gottesdienste zur Verfügung gestellt, wurde danach aber wieder geschlossen. Sie bleibt das ganze Jahr über geschlossen und die Gemeinde darf sie nur zu den Hohen Feiertagen benützen. Rabbi Greenberg erwähnte schon, dass er für diese Synagoge, für ihre Nutzung und Aufrechterhaltung Verträge hat. Etwas später erklärt er die Situation genauer:

A: I don't understand this issue of the Ohel Rachel synagogue which was open during the Holidays for Jewish people to go to pray there, but not now. What's the situation about it?
G: I don't think I also understand.
A: So this is how the Chinese decided to offer it to you.
G: It's a little bit more complicated. It belongs to the Chinese government. And they give us, they understand they cannot use it for any other purpose because it's very sensitive to Jewish people. If they open a restaurant over there or something it'd be very sensitive to Jewish people. But … so that's why they don't do anything else with this. But they don't want to give it the Jewish people to use it on a daily basis because it belongs to them. So it's a slow progress.
A: You think it's a progress?
G: I think it's a progress, yes.
A: And there can be more progress?
G: Yeah.[20]

Die heutige Rolle der Denkmäler jüdisch-religiösen Lebens ist ein heikles Thema. Die Gebäude sind staatliches Eigentum, besitzen aber für Juden einen hohen symbolischen Wert. Die jüdische Gemeinde übernimmt Anstrengungen, um von Seiten der Autoritäten das Recht zu bekommen, sie wieder für religiöse Zwecke nutzen zu dürfen. Doch dies würde das Judentum stärker in der Öffentlichkeit präsent machen und könnte von anderen religiösen Gruppierungen als Präzedenzfall genutzt werden, um ebenfalls auf mehr Rechte zu pochen. Die Regierung geht daher nur zögerlich auf den Wunsch der Juden ein. Dass Rabbi Greenberg die Situation als einen Fortschritt bezeichnet, zeigt, dass er die Hoffnung auf Mehr nicht aufgegeben hat.

Gefragt nach der Zukunft der jüdischen Gemeinden in der VR China und nach den Prognosen für die jüdische Migration in das Land, gibt Rabbi Green-

20 Ebd.

berg eine Antwort, die zwischen der nahen und der ferneren Zukunft unterscheidet:

> Despite the fact that Jews are attracted to places with opportunities, the huge hiatus between the two cultures will prevent mass settlement in China. In addition, the government is not interested in such a move and it limits the foreigners to several isolated cities. But gradually the dripping of migrating Jews will turn into a stream and the Jews will migrate to the east, this time to the Far East.[21]

In der nahen Zukunft würden demnach die noch immer sehr großen kulturellen Unterschiede wie auch die Politik der Regierung gegenüber Ausländern die jüdische Migration nach China, trotz des hohen wirtschaftlichen Potentiales des Landes, in Grenzen halten. Mit der Zeit würde sich dies aber graduell ändern, glaubt der Rabbiner, und die Juden würden massenweise in den Fernen Osten ziehen.

Es soll hier auch vermerkt werden, dass alle Interviewpartner aus der VR China der Meinung waren, dass die jüdischen Gemeinden in Zukunft wachsen würden.[22] Lediglich mit Bezug auf Hong Kong gibt es Zukunftsprognosen, die nicht nur ein langsames oder schnelleres Wachstum vorhersehen. Eine problematisierende Äußerung liefert z. B. Charles, der Mitglied des Trustes:

> Ch: Yes, yes, I think … well … will the community grow? Yes, I think the community has room to grow, I don't know if it will grow that much more because … well Hong Kong is, you know, Hong Kong is already a very important financial centre … there is room to grow, but we do have to face the fact that somewhere down the road, it could be five years, ten years, fifteen-twenty years from now, China will have a convertible currency and Shanghai may emerge as a financial centre. Now, that doesn't diminish Hong Kong, I think Hong Kong will remain important, but it will mean that it will be an additional financial centre and you may find a lot of those professionals will be in Shanghai, not leaving Hong Kong but you know … people will come and work in Shanghai in future.[23]

Charles betrachtet das Wachstum der Gemeinde mit gemäßigtem Optimismus. Das Problem liegt dabei nicht an der jüdischen Gemeinde selbst, sondern an dem Gastland. Die Aussage bietet vielmehr Informationen zum Gastort Hong

---

21 Viewer, 2009.

22 Siehe z. B. Naomi Siegel, *Chabad Jewish Center of Pudong: Where Every Jew is Family*, in: Shanghai Talk, September 2011, 18, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/571/NRWN5719278.pdf, zuletzt gesehen am 5. 05. 2016.; Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011; Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011; Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

23 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

Kong und zum Gastland China. Die Veränderungen im Gastland wirken sich, wenn auch indirekt, auf den Gastort aus und nochmals auf die jüdische Gemeinde in der Stadt. Für das Gastland erkennt er die wirtschaftlichen und finanziellen Fortschritte an. Die Entwicklung des Gastlandes bedeutet die Entwicklung weiterer Wirtschafts- und Handelszentren und somit eine Relativierung der Stellung Hong Kongs. Die Konkurrenz durch Shanghai wird von Charles als ernste Herausforderung an seine Gaststadt betrachtet. Damit sind wir aber auch schon beim nächsten Thema angelangt, der Bewertung der neueren Geschichte Hong Kongs als zentralem Inhalt der Gastlandwahrnehmung mit Bezug auf die Metropole. Diesbezüglich findet sich wiederum bei Charles eine Synthese, die die mittelfristigen Entwicklungen in den Blick nimmt:

> Ch: Hong Kong was in the post World War Two period and right through … let's say to … the late 1960's, Hong Kong was a … a moderately important port city in Asia. With the opening of China that really began with the Nixon visit in 1972, almost 40 years ago […] it was a historic visit and that led in … I think in 1979 to the establishment of full diplomatic relations between China and US. So in that period, as China opened up, Hong Kong's role became even more important, both as a trading center as well as a financial center.[24]

Charles stellt die Entwicklung der Metropole neutral und sachlich dar und platziert sie im Kontext des globalen politischen Geschehens. Im selben schlichten Ton liefert er auch weitere Informationen aus dem Bereich der Makrowirtschaft, die die Rolle Hong Kongs präzisieren: „as China wanted to do … trading, they really didn't had a sophisticated network for direct business so they went through Hong Kong trading companies […] and also because China doesn't have a convertible currency, so it's more practical for them to sale in US dollars, in Hong Kong dollars and to do that through Hong Kong".[25] Auch andere Interviewpartner sprechen vom Wachstum der Metropole und bieten eine bildreiche Darstellung der Veränderungen in den letzten Dekaden:

> Ph: When we came to Hong Kong from South Africa in 1963… it was just an out placed. People could say you 'go to Timbuktu' or 'go to Hong Kong'… same sort of picture. But on the island, which was the busy center then and the busier center than Kowloon … the buildings were all small … the tallest was seven floors, […] of course you could see … you could see the bay, the channel. Today Hong Kong is … and we used to talk after that it started to grow from 1970 onwards … we were watching it become a little New York. Today Hong Kong has got more tall buildings than any other city in the world … So, New York is now a little Hong Kong …[26]

24 Ebd.
25 Ebd.
26 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

Bei Philip haben wir es mit einer viel persönlicheren und durch bildhafte Details geschmückten Schilderung zu tun. Abgesehen von den stilistischen Eigenheiten der unterschiedlichen Beschreibungen wurde Hong Kong im Allgemeinen von den Interviewpartnern als „a place of opportunities"[27] gesehen.[28] Manche hoben die ortspezifische Dynamik zur Zeit ihrer Ankunft in sehr lebendigen Tönen hervor: „And when I arrived in this part of the world I thought my eyes opened. I said: 'My goodness, this place is booming, it's really interesting, it's very exciting, you can feel the energy'."[29] Die weiteren Vorteile Hong Kongs werden von Charles schlicht zusammen gefasst:

> Ch: What Hong Kong has to its' great advantage is, first of all, a very low tax regime. […] Coupled with that, we have rule of law, we have the big contribution that Britain made here over all these years; was a very solid legal system that continues to these days and will continue for many more years. So … rule of law, law and order, in other words a very good police force and this is a very safe city to live in and to move around in. It would be difficult to find another city of seven million people that is as safe and is as well run as Hong Kong. […] so, rule of law, law and order, very good infrastructure and a … I would say also quite a good educational system, you know, good universities and good schools. So Hong Kong has many things that make it very attractive and of course we have political stability, you know, we don't have to worry about the government being overthrown … The other thing I think that is very important here is that we have minimal corruption. You know, no place is, is free of corruption, but we have minimal corruption because we have something called the ICAC, the Independent Commission Against Corruption, which works very hard to make sure that all instances of corruption are reported, investigated and active punished. […] I've mentioned this not because it has a direct implication on the … on the Jewish community, but rather because that's the kind of setting that allows a business centre to rise.[30]

Charles schätzt den Beitrag der britischen Verwaltung zur Entfaltung der Metropole und glaubt zusammen mit Chan,[31] dass die Errungenschaften von Dauer sind. Im Allgemeinen waren die Interviewpartner nicht solche, die vor der VR China oder vor ihrer zu starken Veränderung des Hong Konger Klimas Angst hatten: jene Expatriates, die sich davor fürchteten, waren ohnehin vor der Übergabe Hong Kongs 1997 ausgewandert. Sie bewerteten die heutige Stellung Hong Kongs im allgemeinen positiv,[32] und manche bewerteten sogar die

27 Paul, Interview vom 14. 11. 2011.
28 Siehe auch Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
29 William, Interview vom 14. 11. 2011.
30 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
31 Chan, 1997, 567 ff.
32 Siehe z. B. Paul, Interview vom 14. 11. 2011.

VR China sehr positiv, so dass sie vor der weiteren Frist, wenn die 50 Jahre um sind und China sich nicht mehr an die internationalen Abkommen bzgl. Hong Kong halten muss, ebenfalls keine Angst hatten:

> A: Hong Kong was given to China with … with an agreement for 50 years, and after 50 years?
>
> Ch: Yes, yes. I think … look, we are … 13 years into that … 14 years into that. 14 years since that … which means another 36 years. I would venture to say 36 years from now, China will look a lot like Hong Kong. You know, if you consider … 40 years ago, because Nixon went to China 40 years ago, if you consider what China looked like 40 years ago and what it looks like today, it stands to reason that 36 years from now it will be equally as rapidly transformed. So I … I … don't worry about 2047 because frankly speaking I think China will be much more like Hong Kong. And if Hong Kong works, and continues to work for China, they leave it the way it is.[33]

Es gibt aber auch Stimmen, die die durch die Übergabe an China ausgelösten Veränderungen, welche in Hong Kong schon jetzt zu spüren sind, mit Traurigkeit betrachten:

> When I first came to Hong Kong in 1997 the Hong Kong dollar was slightly higher than the Chinese Yuan. The people in Hong Kong had, what can only be described as arrogance, toward Chinese money. They treated it like it was a pariah. How times have changed. Now when you pay with Chinese money, they have to give you a deep discount on the change. The look on the cashier's face when they give you back so much Hong Kong money can only be described as one of pain. 1 Yuan is about 1.23 HKD. That means when you pay, the change you receive is increased by 17 to 20 % (which means you take a 23 % loss on the actual price when you pay in Chinese Yuan). Somehow the uniqueness and specialness that once made Hong Kong great has faded. In some ways it is just another overcrowded Chinese city.[34]

George bestätigt die düsteren Prognosen Rabushkas zur Situation der Metropole nach der Übergabe an die VR China.[35] Er bringt dazu ein konkretes Beispiel: die Situation des Kong Konger Dollars im Vergleich zum chinesischen Yuan. Dies veranschaulicht, dass sich die Stellung der Stadt im chinesischen und asiatischen Kontext tatsächlich verändert hat. Für die Ausländer in Hong Kong bestehen allerdings noch immer zahlreiche Möglichkeiten: sie gründen Firmen, tätigen die Geschäfte;[36] werden als Experten eingeladen, an Universitä-

33 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

34 George, *Serendipity in Shanghai, Hong Kong and Singapore, Monday April 30th, 2012 #2056*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

35 Rabushka, 1997, 22.

36 William, Interview vom 14. 11. 2011; Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

ten zu unterrichten;[37] Paul arbeitete sogar fünf Jahre lang als Regierungsbeamter.[38] Die Situation ist für die westlichen Ausländer in Hong Kong weiterhin sehr gut. Die Zukunft könnte dennoch Veränderungen herbeiführen, doch nicht aus politischem, sondern aus wirtschaftlichem Auslass:

> Ch: somewhere down the road, it could be five years, ten years, fifteen-twenty years from now, China will have a convertible currency and Shanghai may emerge as a financial centre. Now, that doesn't diminish Hong Kong, I think Hong Kong will remain important, but it will mean that it will be an additional financial centre and you may find a lot of those professionals will be in Shanghai, not leaving Hong Kong but you know … people will come and work in Shanghai in future.[39]

Dem Gastland China erkennt Charles die wirtschaftlichen und finanziellen Fortschritte an. Die Entwicklung des Gastlandes bedeutet die Entwicklung weiterer Wirtschafts- und Handelszentren und somit eine Relativierung der Stellung Hong Kongs. Die Konkurrenz durch Shanghai wird von Charles als ernste Herausforderung an seine Gaststadt betrachtet. Damit sind wir aber auch schon beim nächsten Thema angelangt, der Bewertung des Gastlandes VR China durch dieselbe Gruppe von Expatriates.

Auch bzgl. der VR China loben einige Interviewpartner die Möglichkeiten sehr, die sich dort für sie ergeben,[40] wie auch die Entwicklung des Landes seit dem Beginn des Öffnungsprozesses: „China is really, it's the center of the world now and all of the talent, all of the money, all of the industry is moving to the East and China is really a sort of leading the way on that many different frontiers", schätzt John.[41] Auch Abel teilt diese positive Stimmung gegenüber China: „I like China, I like living here. I think it's a very interesting place; again the culture is fascinating, I think the place is changing so fast; there is a lot of action here, it's a very hectic and … with a lot of energy".[42] Das Land schafft eine tatsächliche Öffnung und sichtbare Fortschritte: man bedenke nur, dass am Anfang die Ausländer in Beijing in drei Hotels gettoisiert waren.[43] Die Interviewpartner weisen jedoch auch auf noch vorhandene Lücken des Systems hin, die das Leben im Gastland schwierig machen. „It's a … still a third world country in many ways, and … I hate the pollution, you know, for example, traffic jams and … that kind of issues that … makes you feel … angry sometimes",

37 Paul, Interview vom 14. 11. 2011.
38 Ebd.
39 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
40 John, Interview vom 25. 10. 2011.
41 Ebd.
42 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
43 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

formuliert Abel. Nathanael, ein SIE, berichtet über die Probleme des chinesischen Arbeitsmarktes:

> N: I have no written contract, I didn't sign the contract. A lot of people don't sign the contract 'cause contract does not give you anything in China. Basically I work on a student visa. My job, as I work for this guy, my job is not valid to me with labor law in China. So basically I can write whatever I want, I can do whatever contract that I want, but it's not valid to any …
> A: Because you are a foreigner, or why?
> N: Most foreigners don't have working visa when they work here. […] The Chinese as well, they need a visa. There are a lot of Chinese that do need visa, 'cause they're … not from Beijing, so they need some kind of a certificate for them to work in Beijing as well. […] There is a lot working without any legitimate visa.[44]

Hier kommen auch die Ungereimtheiten des politischen und wirtschaftlichen Systems zum Ausdruck. Die Schwierigkeiten auf dem Weg zur persönlichen Realisierung werden von den Expatriates keinesfalls unterschätzt. Manche Gesprächspartner jedoch fühlen sich genau durch diese Schwierigkeiten herausgefordert: „It's very hard to succeed in China, but if you do, you have reached the heaven".[45] Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht nur hochgepriesen, sondern auch kritisch unter die Lupe genommen werden:

> All I could think these days are, 'This is the point of departure'. The good years here in China were clearly 1995 to 2010. That's not to say the good times are over but perhaps one can increasingly feel that the great times are over. The incessant focus on commercialism as the end all and be all of existence here in China has exposed a certain emptiness of the society. I was glad that I got to participate in some of the positive changes that took place in the society and have several years of stability. And of course I look forward to the future in a joyous and optimist fashion.[46]

Der zitierte Beobachter schätzt die Situation so ein, dass die gute Zeit, in der das Wachstum und die Entwicklung der chinesischen Gesellschaft gespürt werden konnten, nun zum Ende neigen, und stattdessen der Komerzialismus zu dominieren beginnt. Materielle Werte sind nun das A und O, und somit wird für einen praktizierenden Psychiater eine Leere in der Gesellschaft wahrnehmbar. Dies macht das Leben in China schwer: „I suppose that even if I were to live in China for 100 hundred [sic] years, I would somehow reject it as foreign,

44 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
45 Hannah, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 24. 10. 2011.
46 George, *The Point of Departure Shanghai, China, Monday October 10th, 2011 #1853*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

alien and inconsistent with my core values", drückt er sich an einer anderen Stelle aus.[47] Mit der Einführung der „core values" versucht George, der religiös Praktizierende, die Bewertung des Gastlandes durch die Brille des Ethischen; mit der Erwähnung der „emptiness of the society" erweitert er den Blick auch auf das Religiöse hin. Mit seiner Bewertung steht er nicht alleine, auch andere Interviewpartner glauben, dass für die heutigen Chinesen alles sich ums Geldverdienen dreht und spirituelle Werte gänzlich außer Acht gelassen werden: „there's no meaning really in life besides that […] I haven't met any Chinese person who is on a spiritual search", formuliert Becky.[48] George glaubt allerdings, dass die Sinnfragen die nächste Phase ausmachen werden, nachdem die materielle Grundlage gesichert sein wird:

GE: Probably that what we're seeing now is the changes from 1989. It will be interesting to see if that can be sustained.
A: What do you think about this?
GE: It's probably at its peak. What we're seeing now it's like the peak.
A: Do you think it will go down?
GE: Not go down but not as …
A: Not change more.
GE: Because it's … the values are … you know, people will have to start looking at their values, what they value, what it means to be here. This is another process after, you know, after they built everything up, then it's … people are starting saying what is it for … Right now everybody is just … like trying to make money, you know … That will last for, you know, it will only last for like ten years, I think. I mean, when you look at it historically … Society and people, everyone are seeking money, that's all they are trying to do right now, it's to make money, it's all they care about. But after a while, some people that have made money will say: well, this is it? And, you know, the society kind of matures. Some people are coming to terms with; some people have a lot of money so it's a big change for them. In fact they just did a survey, they surveyed over 1000 millionaires; I think 14 % said they want to leave China or they are in the process of leaving.[49]

Der Psychiater George sieht die Gastgesellschaft durch die Brille der von der Maslowschen Bedürfnishierarchie[50] abgeleiteten sozialpsychologischen Theorien. Diesen zufolge kommt nach der Erlangung der Sicherheit hinsichtlich der materiellen Bedürfnisse die Phase der Sinnfragenstellung. In den Augen von

---

47 George, *Resilient in Shanghai, China, Friday June 7th, 2013 #2459*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
48 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.
49 George, Interview vom 2. 11. 2011.
50 Siehe Abraham H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, 3. Aufl., 1993, New York: Penguin.

George wird der neue Prozess, jener der Sinnfragenstellung, in etwa zehn Jahren gesellschaftlich spürbar sein. Dies würde einer Reifung der Gesellschaft gleichen. Mehrmals während des Interviews bewertet er die chinesische Gesellschaft als unreif. Dies hat mit dem Fokus auf materielle Werte zu tun, und als Folge dessen mit den wenigen möglichen Aktivitäten, eine Situation, die v. a. für Ausländer belastend ist:

> GE: The society is not so mature. For instance, if you went to Berlin there are many activities you could go to: you can go to the theatre, you can go to concerts, you can go to lectures, you can go to dancing; there are a hundred things you can do. Drinking and dinning will be like one of a hundred. Here drinking and dining is like the main things people are doing. [...] For foreigners [the society] it's not as mature usually as areas where they come from. I mean they don't have enough the things they like, they don't have enough of the family support, they don't have enough of the religious, political will, they don't have that power on involvement that they can have back home. And so actually the city is pretty superficial.
> A: What is superficial?
> GE: The involvement the foreigners have in the experience here is pretty superficial in some. Even if the foreigners have some pretty important jobs [...] There is a whole issue of the trailing spouses here. [...] It's somebody who maybe has no interest in China or who may just support her husband but definitely usually has a lot of problems here in the society because they might give up a job to come here; usually they don't have the things that they did really well at home.[51]

Die Reife der Gesellschaft bedeutet demnach Sinnfragenstellungen gepaart mit der Entscheidung und dem Willen, sich für die verfolgten Zwecke einzusetzen. Es geht dabei um „involvement" in mehrfacher Hinsicht: der religiöse und der politische Wille werden dabei explizit benannt. Das Religionsbild des Interviewpartners ist ganz das seiner Heimat USA, wo die Religion einen gesellschaftlich hohen Stellenwert hat und wo die Erwartung besteht, dass man sich für seine Religion bewusst und entschieden einsetzt. Dies gilt so nicht einmal für Westeuropa, geschweige denn für andere Teile der Welt, die sich in kultureller Hinsicht noch mehr von Amerika unterscheiden. George beklagt, dass er die amerikanische Haltung bei den Chinesen nicht wiederfindet. Wir haben es demnach mit einem Amerikanozentrismus zu tun: seine westlich-amerikanische Sichtweise wird auf den chinesischen Kontext projiziert, ohne ausreichend Verständnis für die historisch-politischen Partikularitäten des Gastlandes aufzubringen.

Dennoch hat George mit seiner Aussage recht, dass kulturelle Angebote im weiten Sinn in der chinesischen Gesellschaft in sehr geringem Maße vorhanden sind und dass sich die Beschäftigung der Gastbevölkerung um die Befriedigung

---

51 George, Interview vom 2. 11. 2011.

der Elementarbedürfnisse (d. h. der physiologischen, Sicherheits- und Elementarbedürfnissen) dreht. Es ist nicht verfehlt, dies als sozialpsychologische Unreife zu bezeichnen. Der mangelhafte Reifegrad der Gesellschaft führt dazu, dass Ausländer sich wenig in das lokale Geschehen einbringen können. Abgesehen vom – nur im Fall der CAEs dienstlich geregelten – Job gibt es wenige Möglichkeiten für den Expatriate und seine Familie, sich an dem gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Das Leben im „expat bubble" ist daher nicht nur eine von den Expats zwecks der eigenen Bequemlichkeit geschaffene Wirklichkeit, auch nicht nur eine durch Regelungen des Gastlandes entstandene Form,[52] sondern auch eine Situation, zu der sie durch den Kontext, durch das Gastland gezwungen werden. Dies hat in dem Fall nicht nur mit der Sprachbarriere und mit den kulturellen Unterschieden zu tun, sondern auch mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten: mangelhaftes kulturelles Angebot, fehlende Möglichkeit, sich politisch oder religiös in der Gesellschaft einzubringen, gering ausgefächertes Freizeitprogramm. Es ist daher, wie auch von George durch seinen Vergleich mit Berlin angedeutet, ein Charakteristikum der umgekehrten Migration, der Migration aus einem entwickelten in ein ärmeres Land, dass die gesellschaftliche Verankerung der Ausländer nicht nur durch politische Schutzmaßnahmen des Gastlandes, sondern auch durch die Gegebenheiten der Gesellschaft selbst limitiert wird.

Die mangelhaften Möglichkeiten der gesellschaftlichen Beteiligung verzerren aber noch mehr den Zugang zur Gesellschaft selbst:

> GE: So that's the psychological problem that I deal with the patients. When they come here they don't feel like ..., it's like whatever is here it's temporary. When the foreigners come here, it's like they are on a cruise ship; like a cruise ship going all around the ocean. Here it's like there are a lot of food, a lot of alcohol, a lot of sex; I can live with that but it's like it's only temporary, it's only like a year or two, like Las Vegas so far. So for many foreigners here this is what their experience is about: it's about going to live wild and crazy while they're here. When they are here they have to drink more; they drink alcohol; people drink more alcohol here. This is one of the big ways to socialize.[53]

Der vorübergehende Charakter des Aufenthaltes in der VR China bedeutet demnach nicht nur zeitliche Begrenzung, sondern auch Tätigkeiten, die nur über eine gewisse Zeit durchgeführt werden. „To live wild and crazy", die Normen zu durchbrechen, ist ein Ausnahmezustand, der in der westlichen Welt gerade

---

52 Eine extreme Form dieser Isolierung der Ausländer war ihre Gettoisierung in drei Hotels am Anfang der Öffnung Chinas. Siehe dazu Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

53 George, Interview vom 2. 11. 2011.

in seiner Begrenztheit Akzeptanz findet. Von den römischen Bacchanalen bis zum heutigen Fasching, oder aber bis zum zeitlich begrenzten Aufenthalt in Las Vegas, wird es als eine Erfahrung der Regelbrechung und der Freizügigkeit probiert. Dass einige Ausländer ihrem Chinaaufenthalt solche Züge verleihen hat sowohl mit der anbietenden Mentalität und den in dieser Hinsicht zulässigen Regelungen in der Gastkultur als auch mit der eigenen Einstellung zur Welt zu tun. Selbstverständlich widerspricht diese Haltung den jüdisch-religiösen Prinzipien und hat als Folge, dass die religiösen Einrichtungen durch ihre Vertreter dagegen kämpfen. „I'm competing against Lan Kwai Fong", sagt Rabbi Oser, „… night clubs. I am competing against what's out there".[54]

George beschäftigt sich viel mit dem Thema, ein Fremder zu sein in Shanghai, und denkt dabei nach sowohl über die chinesischen Fremden, d. h. jene, die aus anderen Provinzen stammen und in Shanghai mit einem Visum oder sehr oft ohne gesetzlich geregelten Formen arbeiten,[55] als auch über die Ausländer, für die ebenfalls nur temporäre Visa ausgestellt werden. Beide Gruppen spüren den Druck und die Benachteiligung, nicht über einen dauerhaften gesetzlich geregelten Status verfügen zu können und sich praktisch nicht mit Hilfe ihrer Papiere durchsetzen, d. h. sich nicht auf ein impartielles Gesetz verlassen zu können.[56] Mehr noch: er fürchtet, dass in wirtschaftlich schlechten Zeiten oder wenn die gesellschaftlichen Spannungen eskalieren, die Ausländer für die Probleme Chinas werden büßen müssen:

> As the economy continues to break down here, one can only imagine that the pent up rage of the locals will bubble up and boil over like a volcano. On the streets you can already get whiffs of agitation. Perhaps I'm more sensitive to these emotions because I'm a psychiatrist or because of my own financial struggles. Nevertheless let's hope there doesn't come a time, depending on the economy or saber rattling by the government, when foreigners are no longer safe here in China. History shows that there are many examples where foreigners have been scapegoated here in China when things turn sour.[57]

Der hier eingeführte Begriff *Sündenbock* hat seinen Ursprung in der Torah, ist somit ein ursprünglich religiöses Konzept. Seine moderne Aufwertung verdankt er jedoch dem jüdischen Soziologen Lewis Coser[58] und dem französi-

54 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011. Siehe dazu auch die Stelle im Unterkapitel 4.2.2.
55 George, Interview vom 2. 11. 2011; Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
56 George, Interview vom 2. 11. 2011.
57 George, *Serendipity in Shanghai, China, Friday March 16th, 2012 #2011*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
58 Lewis A. Coser / Bernard Rosenberg, *Sociological Theory: A Book of Readings*, 1964, New York: Macmillan.

schen Anthropologen und Religionsphilosophen René Girard.[59] Es handelt sich somit um ein von seinen religiösen Wurzeln losgelöstes Konzept, wenn auch im Mund eines religiös praktizierenden Juden, jedoch um ein Konzept, das die jüdisch-christliche Färbung der westlichen Kultur veranschaulicht.

Ausführlicher werden die Situation der Ausländer in China sowie die neuerlichen Veränderungen in folgenden Zeilen beschrieben:

> Particularly disturbing was some ugly Chinese xenophobia coming to the surface. Nothing in terms of what the police are actually doing has radically changed. However, as the economy has run into obstacles to growth, public sentiment seems to suddenly be shifting. One alarming article was entitled, 'Beijing Pledges to 'Clean Out' Illegal Foreigners'. Beijing has launched a 100-day campaign to 'clean out' foreigners living or working illegally in the city amid a fervent online debate over the behavior, both good and bad, of outsiders in China. […]
>
> China has long been a relatively easy place for foreigners to live and work, with a small but robust industry built around finding loopholes in the visa application process for those without the proper paperwork. That, combined with the country's huge demand for English teachers, has turned the country into a haven of sorts for those unable to find work back home. […]
>
> A report in the state-run English-language China Daily said police will stop foreigners to make sure they are complying with regulations that require them to carry their passports and residential registration documents at all times. […] Police plan to focus their efforts on areas popular with foreigners, including the Sanlitun bar district and Haidian, where many of the city's universities are located, the report said.
>
> This caused me to read a lot about Chinese history. Ironically, the people living in China have a Chinese view of their own history – meaning that they know a lot about half of Chinese history. They are almost completely ignorant of the other half of Chinese history. History here in China seems to be observed through rosy colored glasses. It is clearly skewed to the good things in the past – as opposed to a critical analysis of the tremendous amount of failures, misgivings and tragedies. […]
>
> I suppose the unfortunate thing about history is that it repeats itself. When people are ignorant of history, in essence, they are acting it out unconsciously.[60]

Der Bericht zeigt, wie instabil die Situation der Ausländer in China ist. George bewertet das Gastland in den letzten Jahren trotz der schon aufgeführten Schwierigkeiten als einen einfachen Platz für Ausländer, wo diese leicht Lücken im Visasystem und Jobs z. B. im Englischunterricht finden konnten. Dies würde sich nun langsam ändern. Auch Hannah spricht von neuen, strengeren Regelungen für Ausländer, die die chinesische Regierung verabschiedet, damit

---

59 René Girard, *La violence et le sacré*, 1972, Paris: Editions Bernard Grasset.
60 George, *Serendipity in Shanghai, China, Tuesday, May 22nd, 2012, #2078*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

deren Zahl langsam abnimmt.[61] In schwierigen Zeiten könnte des Weiteren laut George auch die latente Ausländerfeindlichkeit sehr leicht angefacht werden. Die mangelhafte Auseinandersetzung mit den dunklen Seiten der eigenen Geschichte würde zu wiederholtem Fehlverhalten führen. Im Interview beklagt George z. B. die Tatsache, dass dunkle Phasen wie etwa jene der Kulturrevolution nicht verarbeitet werden: „Being in a way, society is sick since because it didn't deal with it, they didn't deal so openly with that so they're still kind of being affected by it somehow".[62]

Es entsteht der Eindruck, dass die Gefühle gegenüber Ausländern genauso wie andere Aspekte der Einstellung zu verschiedenen Problemen des Alltags durch die Regierung gesteuert werden. Meinungsfreiheit war bislang in der chinesischen Gesellschaft inexistent. Es stellt sich die Frage: können die nicht total kontrollierbaren neuen Medien daran etwas ändern? Hier die Antwort Abrahams:

> ABR: … there's no such thing as news, there is propaganda. Propaganda … you know … Chinese way of looking at things it's … what they want to say … what they want to be known. Of course Internet and … changes all that … you can't … control … what people say. So when … next time you come out here, maybe you can write the … history of the revolution in China … the revolution.[63]

Abraham glaubt demnach, dass die neuen Kommunikationsmittel die tatsächliche Revolution in China einleiten würden. George ist hingegen der Meinung, dass die Änderungen nur an der Oberfläche bleiben:

> A: Do you think China is changing now, because the globalization brought very much from the West and they deal with it on TV, on the internet, there is a lot of information from the West which happens to flow into China. To what extent do you think something is changing here?
>
> GE: The people didn't change so much. The buildings are different. The things like you walk down the street, the buildings are big but in the inside it's really not changed so much. The people are more familiar with Star Box but knowing Star Box didn't make them better people. And they are not more like sophisticated. […] The people just have more knowledge than they ever had before. But in essence, they didn't change so much. It's funny they're still struggling with their history; the history here it's a very bloody history, it's turbulent. The people are very skeptical; the people are not so friendly here.[64]

61 Hannah, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 24. 10. 2011.
62 George, Interview vom 2. 11. 2011.
63 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.
64 George, Interview vom 2. 11. 2011.

George sieht die Veränderungen nur an der Oberfläche angesiedelt. Einen richtigen Mentalitätenschub würde nur die Verarbeitung der eigenen Geschichte auslösen. Er ist überzeugt und wiederholt mehrmals während des Interviews, dass die chinesische Gesellschaft wegen der zu wenig kritischen Beschäftigung mit der eigenen Geschichte und Kultur angreifbar ist. Dass die Aggressionen aus der Vergangenheit nicht verarbeitet werden führt zu weiteren unkontrollierten Emotionsausbrüchen – „people in essence they get very emotional but they don't even know why";[65] aber auch zu Skepsis, Traurigkeit und Tragik:

> A: Even the fact that they all perceive their life as being really very hard has something to say about the society.
>
> GE: The people have a real tragic ... culturally it can be tragic; they have a tragic kind of culture. If you ever watch any Chinese movie it always starts off with maybe a husband and a wife and a baby, they are very happy but at the end of the movie somebody's dead, they're crying, there is always bad, it doesn't end so happy. It's that the earthquake get them, or the fire, or the bad person. The culture has been beaten down. They've dealt with floods and earthquakes, political turbulent. [...]
>
> If you become their friend there is a time when they just tell you their whole story and guaranteed you'll be crying at the end of their story. They see themselves through a very tragic veil. For instance I would say life is good, like every day you're alive is good. Here life is good; a good day is like you're alive, that's basically all you need; all you need for a good day is to be alive. But you won't hear Chinese people saying that.[66]

Die Traurigkeit entgeht auch anderen Beobachtern der chinesischen Gesellschaft nicht. Wie aus den folgenden Zeilen entnommen werden kann, suchen Chinesen selbst nach deren Gründen und finden sie z. B. in der Selbstsucht:

> B: People, am, I think are, are not so happy and they don't, people, I mean, I found from talking to people ... not necessarily students, but ... like taxi drivers, or people I meet on the street, that life is very hard for them [...] One taxi driver actually was complaining, he said that everyone's selfish. That, that's the problem, that's the root. He said, everyone's selfish. And then someone else said that ... yeah ... Chinese people just seem happy, because they don't wanna hurt others, but on the inside they're ... you know, they're not ...[67]

In diesen Zeilen geht es um ethische Werte und um verinnerlichte Regeln des Umgangs mit den Anderen. Das Dargestellte entspricht der konfuzianischen Mentalität (Egoismus als Ursache der gesellschaftlichen Probleme, das Verheimlichen der eigenen Empfindungen, um andere nicht zu verletzen). Die au-

65 Ebd.

66 Ebd.

67 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.

ßenstehenden Expatriates sehen daher eine Prägung der chinesischen Gesellschaft durch vereinfachtes konfuzianisches Gedankengut. Es würde den Rahmen sprengen, hier über die Debatte bzgl. der Einordnung des Konfuzianismus als Religion, als Philosophie, als Wissenschaft oder als soziale Lehre zu sprechen. Wichtig ist jedoch, dass er in dieser vereinfachten Form gesellschaftlich prägend wirkt.

Es gibt aber auf dem Festland auch kulturelle Unterschiede zwischen den Bevölkerungsgruppen:

> Actually Shanghai has millions of internal foreigners whereas Hong Kong has an abundance of intra-Asian foreigners. New York is composed of countless international foreigners. Perhaps the locals in Hong Kong are also more honest, straight forward and direct. When I was growing up in New York, the overwhelming majority of Chinese living there were from Hong Kong, Guangdong and Fujian. Thus they all spoke Cantonese and it was rare to find a Mandarin speaker. Of course the cultural values between Cantonese speakers and Mandarin speakers is significant. If you subscribe to the Sapir-Whorf hypothesis, which postulates that language creates reality, then these two groups have a very different reality – because Cantonese and Mandarin are so different from one another. Every time I go to Hong Kong I feel the people aren't as sleepy as the mainlanders and their sharp minds and quick wit rekindles memories of Chinatown in New York City. I jokingly say to myself, 'I am back with my people'.[68]

Der oben zitierte Vergleich führt zu einer Gegenüberstellung der Kantonesisch- und Mandarinsprecher, welcher zugunsten der ersteren ausfällt. Die Wahrnehmung des Gastlandes und seiner Bevölkerung unterscheidet also in dem Fall nicht zwischen Hong Kongern und Festländern, sondern die Trennungslinie verläuft auf geschichtlich früheren und kulturell verfestigten Grenzen. Dies annulliert nicht die auf die neuere Geschichte zurückgehende Unterscheidung zwischen dem Festland und der früheren britischen Kolonie, sondern ergänzt das Bild durch neue Aspekte, welche von der Pluralität auf dem Festland zeugen.

Verschiedene Möglichkeiten des Fremdseins werden hier aufgezählt. Auf dem chinesischen Festland bedeutet Fremdsein aus einer anderen Provinz zu stammen – das Eigene ist also gleichbedeutend mit der Provinz und ihren kulturellen Eigenheiten sowie mit den im Gesetz verankerten Abgrenzungs- und Abwehrmechanismen. Shanghai, die begehrte chinesische Metropole, ist daher v. a. ein Zentrum mit nationaler Reichweite. Hong Kongs Bedeutung hingegen ist regional und erstreckt sich auf die gesamte Region Asien, während New York tatsächlich über eine internationale Reichweite verfügt. Georges Heimat New York wird mehrmals als Bezugspunkt herangezogen. „If you come to New

68 George, *Resilient in Shanghai, China, Tuesday July 9th, 2013 #2491*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

York for three years, you're a New Yorker", oder „New York is more like an attitude", sagt er und definiert somit seine Heimatstadt als das andere Ende des Spektrums der Offenheit.[69]

Wenn es aber um die internationalen Ausländer in der VR China geht, glaubt Nathanael jedoch, dass diese gebraucht werden und dass sich das Land nicht leisten kann, auf sie zu verzichten:

> N: … things are going according to plan, they want the foreigners to stay here. We serve some kind of a, we have some kind of a service to provide here, so. Am, we're kind of a, the mira for all the multinational companies, we speak with a lot of different companies from abroad and expand in another business. It's a lot of things that Chinese people really can't do, so we, foreigners are getting paid three times more than the Chinese, so foreigners get a lot of benefits that the Chinese don't, so there is a reason: we are less, they are a lot. That's all of it.[70]

Die VR China unternimmt zwar Anstrengungen, um den eigenen Leuten die Fähigkeiten der Ausländer anzueignen. Englisch wird flächendeckend von den Kindern gelernt: „So soon they, they'll have, their next generation, they're gonna have a generation that knows English".[71] Die Regierung vergibt Stipendien für junge Leute, um im Ausland zu studieren.[72] Doch einerseits gibt es noch nicht eine kritische Masse im Westen geschulter Chinesen, die nach China zurück kehren und das Land prägen können, und jenen, die es gibt, bringt die Gesellschaft noch nicht die nötige Wertschätzung entgegen. Das stellt Daniel fest:

> D: Ich glaube, dass ein Chinese im Durchschnitt fliegt einmal in dreißig Jahren mit dem Flugzeug, also die wenigen die im Ausland waren sind einzelne Menschen, aber natürlich, ganz viele Menschen die … China ist eines der wenigen Länder wo die Menschen die Chinesen die ins Ausland waren, nicht respektieren, sondern verachten oder runter schauen auf sie. […] Es werden immer, immer mehr solche Situationen entstehen, und immer mehr Menschen gibt es, aber ich glaube diese Anzahl ist immer noch viel, viel zu klein, um da irgendwelche Entscheidungen herbei zu führen.[73]

Hannah schätzt, dass in fünfzig Jahren das Land die Ausländer nicht mehr brauchen, sondern eine ausreichende Zahl im Westen studierter Chinesen haben wird, um die Ausländer ersetzen zu können.[74] Nathanael meint jedoch, auch wenn eine Sprache oder ein Studienfach gelernt werden können, sind es

69 George, Interview vom 2. 11. 2011.
70 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
71 Ebd.
72 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
73 Ebd.
74 Hannah, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 24. 10. 2011.

die tiefen kulturellen Unterschiede, die sich durch einen Kurzaufenthalt im Westen zu Studienzwecken nicht verwischen lassen und welche die westlichen Ausländer auch in Zukunft unverzichtbar machen:

> N: Am, with that happen, I'm not sure that we're not gonna be needed, 'cause they're still trained to become Chinese people, they're not trained to be Westerners. And they have, they can't, they need, they need entrepreneurs and they need visionaries and they need people that are … Chinese people that would come to that? But, but most of the people aren't trained to be themselves, and trained to do what they told you, follow regulations, don't go out of the lines, kind of a …, Confucius kind a … don't pass the fence, 'cause if you pass the fence you die and your family die and … there's a really kind of a don't, don't, don't …[75]

Die Bewertung der chinesischen Kultur fällt hier negativ aus, der Konfuzianismus wird als eine Reihe von Verboten angesehen, die den freien Geist hemmen und die Kreativität hindern. Die starre Struktur wirkt sich auch auf die in China arbeitenden Ausländer aus: „I had so many conflicts because my signature wasn't in the right place and things like that", erzählt Nathanael.[76] Der Chinaaufenthalt erweist sich somit als Erfahrung, die gerade durch ihre Härte abhärtend wirkt, und die Wirklichkeiten in der Heimat in ein positiveres Licht stellt:

> A: How do you appreciate this culture?
> N: It's really, it's really hard. Really difficult. In the army, like I come from army to this, it's really, it's like a different world.
> A: So, what's the difference …?
> N: Am, flexibility, schedule …
> A: Which was more flexible? The army?
> N: The army, I guess. […]
> N: I'm here, I'm here to find the base, to go back to Israel with. I'm here to find leverage. […]
> A: And the Chinese culture is helpful for that?
> N: Yeah. Actually it is. Everything else would be easier after this, for sure.
> A: So, this is the benefit of Chinese culture. It makes your life complicated.
> N: Yes.[77]

Trotz allem können sich die Ausländer mehr Freiheiten nehmen, und i. d. R. wird ihr Verhalten akzeptiert.[78] Einige Gesprächspartner meinen, die chinesische Alltagskultur sehr gut zu kennen: „Ich arbeite in China, das heißt ich habe viel Kommunikation mit meinen Mitarbeitern, mit meinen Kunden, mei-

75 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
76 Ebd.
77 Ebd.
78 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011; Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.

nen Zulieferanten auf Chinesisch, und ich glaube sehr wohl, dass ich die Kultur sehr gut verstehe, ich weiß inzwischen was ein ‚Ja' ist, was ein ‚Nein' ist, ich weiß wo es Probleme gibt und wenn ein Chinese Probleme hat, er wird das direkt nicht sagen, sondern was für eine … Anzeichen er geben wird …".[79] Andere hingegen sind bescheidener in der Bewertung der eigenen Fähigkeit, die chinesische Kultur zu begreifen. So z. B. Abel, der seit 14 Jahren in Beijing in einer jüdisch-chinesischen Mischehe lebt:

> Ab: Chinese culture is very comprehensive and it's very deep and it's very … I mean, it's, it's, it's … it's an ocean so I'm still … I feel I'm just at the beginning of, of my journey of understanding it. Probably I wouldn't be able to grasp even a little bit of what China produced over the last … I don't know, three, four, five thousand years, depends where you start to count, ah, but since I came here, you know, you learn all the time. […] It's an ocean, you know, you can't … it's very hard, I mean, even Chinese people, and very educated Chinese people, they know very little about their culture for different reasons, but one of the reasons, one of the more, in my opinion the more … ah, one of the biggest issues is that the culture is so … you know, it's, it's huge. You know, there are so many things here, it's made of so many different aspects and it's so … it's very hard, it's very … it's a hybrid of many things, of many … historical periods, of many different kinds of thinking, thoughts, so it's impossible.
>
> A: Do you think the Chinese people from today are interested to know their culture better?
>
> Ab: Well, you know, it's, it's … Many people think that, you know, culture is about something that … there are two … I mean, it depends on how you define culture, because culture can be some … I mean, they behave in a certain way, you know, they see their parents behaving in a certain way and they behave with friends in a certain way that it's very Chinese and it's very related to the Chinese culture, so I think they do, you know, but if you talk about learning about historical events and, you know, philosophies and different kind of aspects, about the theoretical part of it, I don't think so. I mean, some of them, and I think it's here, but it's not a major part of average life here.[80]

Abel bezieht sich zunächst in seiner Antwort auf die Hochkultur, die ihm überwältigend erscheint. Sie ist allerdings auch für die Einheimischen überwältigend. Was Daniel beschreibt, sind die Gepflogenheiten des Umgangs mit dem Anderen, also Alltagskultur, die, wie auch Abel berichtet, von der Hochkultur wenig beeinflusst ist. Auch andere Interviewpartner sind von der chinesischen Kultur beeindruckt:

> J: China is a very fascinating culture too, the more I've lived here, you know, I've been voraciously reading as much as I can about the history, you know, both before the

79 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
80 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.

> People's Republic and after the People's Republic, and the political structures, the economic structures and the cultural structures, Chinese traditional medicine. [...] I was amazed about how much I did not know but ... and it's very pleasurable to me to read, I learn new things, it's very, very interesting. It's a 5,000 year culture; it's really the Rome of the East, so it's Eastern Rome.[81]

John stellt mit Verwunderung fest, dass er von der chinesischen Kultur sehr wenig kennt. Doch sogar sehr gebildete Chinesen würden davon nur sehr wenig kennen, sagt Abel, und in den breiten Kreisen der Bevölkerung würde das Interesse daran gering sein. Dieser Zustand wird auch von anderen Interviewpartnern wahrgenommnen und beklagt: „I think that it's ... it's very sad that contemporary China doesn't ... at least know their culture and philosophy".[82] Der chinesische Umgang im Alltag ist jedoch auch eine Form dieser Kultur, und in diesen Formen ist die chinesische Kultur sehr präsent. Gefragt nach den durch die Öffnung und die neuen Medien in Gang gesetzten Veränderungen, glaubt auch Abel, dass die Änderungen an der Oberfläche bleiben:

> Ab: I think things are changing on the surface and I think things are ... in some ways they are changing, you know, even deep inside, but still there are core things that don't change [...] They are becoming more ... adjusted to ... western ... kind of an ... attitude, but deep inside and between themselves it's very much still hardcore Chinese; it's a very, very strong culture. It's very, very ... I mean the historical ... background is ... so long and it's so powerful and so sophisticated, I don't think it will be easy to change ... It's not a country that can be changed overnight. [...]
>
> A: Even if nowadays everybody speaks about the opening up of China and ...
>
> Ab: Well, it's opening up, I'm not saying it's not opening up; there are more interaction, and people are going and people are coming back and they're changing. But I think the change is more on the surface, I think the change is more on ... the level of ... maybe even basic communication. I think deep inside, you know, the way they think, the way they behave with other people, I mean ... Chinese people with ... their family, the way they look at things is very much Chinese and it's ... it's not going to change.[83]

Die chinesische Kultur wird als eine ganz stark prägende angesehen, die eine radikale Mentalitätenänderung sehr erschwert. Eine gewisse Änderung beginnt jedoch allmählich bei der jüngeren Generation: mehrere Interviewpartner stellen fest, dass es chinesische Studenten gibt, die liberal eingestellt sind, politisch aktiv werden oder Fragen stellen: „I've met liberal ... Chinese people ... like students who have ... who question things, and, you know, are sort of

81 John, Interview vom 25. 10. 2011.
82 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.
83 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.

politically active in their own way", sagt Becky;[84] „I've been able to get more questions from them because they do have questions and they have very intelligent questions but there is just a sort of hesitancy to ask them", erklärt der Universitätslektor John.[85] Das Problem ist jedoch, ob auch Änderungen in der Tiefe möglich sind. Abel scheint dies zunächst für möglich zu halten, später revidiert er jedoch seine Aussage, indem er die Mentalitätenänderungen auf eine lange Frist verschiebt und relativiert:

> Ab: I think they have a very big potential to grow. I think they will be ... have to come through different kind of phases of changes in many ways, and there will be times that things might look at bit less rosy and less a ... situations that will appear with ... different kind of ... problems that might ... surface. But I think ... in the long term I'm very optimistic. Even in the short term I'm more optimistic than the average people. [...] again, you know, they will change and they are changing and things are getting better in many ways but still it will be ... a very ... in some ways. You know, you can build a bridge and you can build a ... underground ... you know, underground station, and, and, and, you know, trains and, and ... all these kind of things, they can take short time, you know, especially in ... a place with so many people, and with a very strong centralized government. But I think that ... in many ways the mental, the mentality of people, you know, will take more time, it will take more time to change it. That's what I mean. It will change, it will still stay very Chinese and will still, in many ways, will ... there will be a line that goes back three, four, five thousand years ago, yeah? in many ways but ... there will be a change in other ways.[86]

Den über die Jahrtausende verbindenden roten Faden sieht Abel als sehr stark und nicht total reißfähig an, obwohl Änderungen auch in die Tiefe gehen könnten. Auch Becky, die die mangelhafte Kenntnis der eigenen Kultur durch die Chinesen beklagt, sieht die verbleibenden Spuren dieser Kultur: „I think definitely the ..., like filial piety and the emphasis on education and learning ... still remains. There is definitely a ... the traditional ways have not fully been wiped out".[87] Auch andere Interviewpartner sagen, dass die heutige chinesische Kultur nur ein Überbleibsel der früheren ist, da der Einschnitt des Kommunismus vieles zerstört hat:

> G: I tell you that Chinese culture, Chinese society today is not really the Chinese culture that they had many years ago, because the Communism really killed it. But the one thing that they do have, one thing they have over here is that they are hard working, 99 % of them are hard working, they don't play games, they are doing their work

84 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.
85 John, Interview vom 25. 10. 2011.
86 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
87 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.

> seriously daily, not, you know, they don't have these games that we … that you can find in the Western society. Also their family values are very strong, the family units are very strong, they're supporting their grandparents, you know, they are … they work many hours, sometimes extra, they like to … extra hours, only because they're sending money back home. I mean you can see their dedication, the younger generation to the older generation; it's something that it is admirable, it's something that we can all learn from this.[88]

Hier wie auch in anderen Interviews gibt es jedoch eine positive Bewertung der Chinesen und ihrer Eigenschaften wie Fleiß, Lernen, Familienbezug. Diese nehmen auch in der jüdischen Kultur eine zentrale Stellung ein, daher tendieren einige Interviewpartner dazu, zusammen mit den Chinesen die Ähnlichkeiten zwischen Juden und Chinesen hervorzuheben: „many Chinese always say they think they have a good, a very close connection with Jewish people cause they see a lot of similar characteristics: devotion, education, the family".[89] Andere hingegen betonen die Unterschiede. George erwähnt z. B. Unterschiede mit Bezug auf die jeweils geltenden Werte: während im Westen die Wahrheit hoch geschätzt wird, ist es in China die Harmonie, die an oberster Stelle steht, und demzufolge wird die Lüge, um den anderen zu schonen, vielfach auf allen Ebenen eingesetzt; des weiteren werden in chinesischen Schulen die Intelligenz, d. h. die guten Noten hochgepriesen, während „character is more than just intelligence, it's like fifty other qualities that go with that".[90] Auch in Hong Kong gibt es Interviewpartner, die mit Bezug auf die Chinesen v. a. deren Anderssein wahrnehmen:

> L: Chinese differ a lot from the Jews. The main problem of the Chinese is that … they are not good about … thinking about something. They're good about doing it, not thinking about it and the main thing Jewish people are good at is thinking about something and not doing it.
> A: So you're not good at doing?
> L: So it's the best connection in the world. […] This is the way the Chinese look at Jewish people. They call us the smartest people in the world. Why? Because we have the time and the way of thinking about creating things. We believe we can create everything.[91]

Es gibt auch Interviewpartner, die sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede erkennen:

88 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.
89 Paul, Interview vom 14. 11. 2011.
90 George, Interview vom 2. 11. 2011.
91 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

A: Do you like this culture? How do you appreciate it? Is it really different to what you ...?

J: It is extremely different. You know, there are some common areas and some differences. I tell all of my students that, of course, America, much of the American ideas, merely come from the Roman Republic and the Greek Republic and ... You know, I, when I compare those things to the ancient Chinese social structures that I've been learning about, there are obviously differences. And there are also some very interesting similarities, especially when you look at the family structures, between the two societies, there are very important similarities, just people are really not all that different ... People are not so different, really. That's one of my classrooms sayings, it's that people are really, people are alike all over ...[92]

Johns Einschätzung schwankt von dem am Anfang geäußerten „extremely different" bis zur Endnote „people are alike all over". Seine prinzipielle Grundeinstellung ist jene der Einheit und Ähnlichkeit zwischen allen Menschen – er wiederholt sie oftmals während des Gesprächs und sie scheint sich zu verfestigen durch die Erfahrungen, die er sammelt: „little things are different but those things are very touchier, there are not central to who we are and the more I travel the more I ... people just are all the same".[93] Von dem Hintergrund der Einheitlichkeit ausgehend beobachtet er auch Unterschiede, die er im Fall der chinesischen Kultur dennoch als „extrem" bezeichnen kann. Interessanterweise vergleicht er die chinesische Kultur nicht mit der jüdischen, sondern mit der amerikanischen, zu der er sich zugehörig fühlt. Dies spricht für seine Lokalisierung der Heimat – doch darüber mehr im Unterkapitel 5.2.1.

Von den Ähnlichkeiten ausgehend spricht William von einer gegenseitigen Hochschätzung, die es zwischen Juden und Chinesen geben sollte:

W: The Chinese are for most part Philo-Semitic; I think I mentioned that to you. They think of Jews as being very very smart, or Einsteins, very very good businessmen, or like super Chinese. You know, we look at them the same way: 'Oh, they're so smart, the Chinese!', they've such high grades in school and they're such billionaires, you know, we think the same think of them and we both like to eat, except we don't eat ... Chinese eat everything and the Jews don't eat everything. But there's a great Jewish affinity for Chinese and the basic Chinese view is that they think Jews are smart, clever, people that have worth, that have real value and ... that's the overwhelming ... like the tour guide, yeah.

A: Also among the Jewish people, I mean Jewish people around the world, would you say they have this great affinity towards the Chinese?

W: Yeah, I think they do. You see, a lot of the Chinese scholars are Jewish people. Why? I don't know. They just ... they're interested, cause there's a lot of Jewish scholars at everything, cause we're a scholarly people.[94]

92 John, Interview vom 25. 10. 2011.

93 Ebd.

94 William, Interview vom 14. 11. 2011.

William glaubt, dass Juden in der ganzen Welt die Chinesen schätzen. Er begründet dies damit, dass viele Sinologen Juden sind. Doch zugleich relativiert er seine Aussage, indem er hervorhebt, dass es in jedem Fachbereich viele jüdische Fachleute gibt. Somit bleibt seine Aussage über die Affinität der Juden gegenüber Chinesen unbegründet. Es stimmt allerdings, dass viele anerkannte amerikanische Sinologen Juden sind,[95] und dass einige von ihnen eine „historische Affinität“ zwischen Juden und Chinesen sehen.[96] Umgekehrt stimmt jedenfalls, dass auf chinesischer Seite positive Vorurteile über die Juden bestehen. Diese wurden schon vielfach dokumentiert[97] und werden auch von allen Interviewpartner bezeugt: „this is totally … I have no idea … there is a strange fascination with Jewish people and not just in China but in Asia“, stellt z.B John fest.[98] In chinesischen Augen sind Juden intelligent, erfolgreich und wohlhabend, was die Bewunderung der Chinesen auslöst. Rabbi Greenberg gibt einen pointierten Einblick in die chinesische Haltung und deren Gründe:

> The Chinese appreciate teachers because in their eyes they teach to be successful in life and I am here as a teacher. The Chinese also appreciate the Jews because they are convinced that our people control the world finances, and they like money and its influence. Therefore, every Israeli business man is appreciated here, even more appreciated are Israeli teachers. When I present myself, the first reaction from the Chinese is great respect. I am supposed to be some sort of monetary guru. And tehn they find out that I do not teach how to make money, instead I teach spirituality, and that is confusing them. They do not have respect to spirituality.[99]

Eine Mischung von Elementen aus der chinesischen Kultur, wie der Respekt gegenüber Lehrer und das Streben nach Erfolg, v. a. nach finanziellem Erfolg, gepaart mit einer mangelhaften Rezeption von Literatur von und über Juden

---

95 So z. B. Irene Eber, Autorin von *Chinese and Jews. Encounters between Cultures*, 2008, London: Vallentine Mitchell; Galia Patt-Shamir und Yaov Rapoport, mit *Crossing Boundaries between Confucianism and Judaism*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 49–60; Vera Schwarcz, Autorin von *Bridge across Broken Time. Chinese and Jewish Cultural Memory*, 1998, New Haven: Yale University Press; oder Tiberiu Weisz, Autor von *The Covenant and the Mandate of Heaven. An In-Depth Comparative Cultural Study of Judaism and China*, 2008, New York: iUniverse. Für einen Überblick siehe Shalom Salomon Wald, *Encounters between Chinese and Jewish Civilizations*, paper presented at the Beijing Forum 2015: The Harmony of Civilizations and Prosperity for All – Different Roads with Common Responsibilities, aufrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=kiKYYvfwYzM, hier gesehen am 16. 11. 2017, eigenes Manuskript, 9.

96 Siehe z. B. Benjamin I. Schwartz, zitiert in: Wald, eigenes Manuskript, 9.

97 Siehe z. B. Ehrlich, 2010, 6 ff; Wald, 2004, 61 ff.

98 John, Interview vom 25. 10. 2011.

99 Rabbi Greenberg, in: Viewer, 2009.

führen zu dieser positiven, jedoch fehlerhaften Einstellung. Wie Salomon Wald feststellt, gibt es vier Charakteristika der Juden, die den Chinesen attraktiv erscheinen:

- Jewish wealth, success, and power, including more recently, military success
- Jewish contributions to world civilization, particularly in science and technology, and their link to Jewish modernization
- the longevity of the Jewish people
- the persecution of Jews through the ages, particularly during the Shoah.[100]

Der Kern des Judentums bleibt aus diesem Rezeptionsprozess ausgeklammert. Salomon Wald stellt dies auch mit Bezug auf die ethischen Werte fest:

> There are other important characteristics of Jewish culture and faith that do not get Chinese attention. One subject that does not attract great interest beyond a few Judaic scholars is Jewish ethics, personal and social. What exactly are the values and norms that Jews have been fighting and dying for over thousands of years, and have these values any relevance for China? Apparently no major books have been written and few students have asked questions about some of the main moral values of Judaism from the earliest times on: the sanctity of human life, the religiously consecrated demands of impartial justice for all, the rights of the poor, and the duties of the rich. In line with China's main preoccupation of the day, Chinese interest is focused on the Jew as a model of worldliness and success.[101]

Die tiefen Gründe für diese Haltung haben mit dem Bewusstseinsstadium der Chinesen – die durch George erwähnte unreife Gesellschaft, doch ebenfalls mit dem Stadium des Bekanntwerdens jüdischer Kultur in China, sowie mit aus den Übersetzungen resultierenden Missverständnissen zu tun – auch darüber gibt es wissenschaftliche Untersuchungen.[102] Wie Ping Zhang feststellt, handelt es sich um ein neuerliches Phänomen: „although the Jewish community has been present in China for more than 1,000 years and Chinese people recognized the existence of the Jewish tradition for more than 100 years, Jewish wisdom was not brought of the knowledge of the Chinese people until the 1990s, and the faked Jewish wisdom did not flood into China until the beginning of the 21st century".[103] Die mangelhafte Übernahme von Informationen

100 Wald, 2004, 62.
101 Ebd., 62 f.
102 Ping Zhang, *When Chokhmah met Zhi: Perception and Misperception of Jewish Wisdom in China since the 1990s*, in: Manfred Hutter (Hg.), Between Mumbay and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel, 2013, Göttingen: V&R unipress und Bonn University Press, 251 ff.
103 Ebd., 251.

findet Eingang in die Schulbücher und prägt die Massen. Doch, wie aus dem Interview mit Nathanael resultiert, werden einfach Floskeln übernommen, ohne dass die Bedeutung, die sie in ihrem Ursprungskontext hatten, mit transportiert wird:

N: It's a really funny answer, because they're all being … they're being trained at schools, I'm not even saying taught … They're all being trained about the Jewish, how is … the Jewish are smart, and they know a lot about money and finance and all that, and I guess you heard that like ten different times.
A: Yes. Do they learn this at school?
N: Yeah, so the person that I spoke with him, that specific person, actually was taught in school about the Jewish people. And when I asked him about 'What exactly did they teach you?', he started to speak with me about how the Jewish person looks like. And what I, what I started to hear was 1939 Germany. It was … the Jewish person is a skinny, he's kinda old, doesn't have a lot of hair, his nose is big, he knows a lot about money and about finances, am … and I was, I was like so shocked! But I didn't show it, 'cause, well, he was taught that way and he told it in, in, in a kind of way that showed me that he doesn't, that he had no idea what he's talking about. This is what they taught him, and this is how they programmed him so this is …
A: And they don't valuate it as a negative thing.
N: Exactly!
A: They just repeat it.
N: Yeah. Exactly! This is, this is how the Jewish person looks like. It was so pure, it was so, like, I … I couldn't say: 'Listen, this is very racist, this is not how Jewish people in the world look like, I mean, this is how they were perceived a long time ago, and, well, things changed' …[104]

In diesem Fall bezieht sich die Übernahme nicht auf Konzepte aus der jüdischen Tradition selbst, sondern auf Vorurteile aus anderen Kontexten, auf Perspektiven über die Juden, die in anderen westlichen Kulturräumen entstanden sind, und die dort schon seit langer Zeit überholt sind. Das zeigt, dass die chinesische Kultur nicht nur bezüglich der Rezeption des Judentums am Anfang steht, sondern dass sie generell bezüglich der Übernahme westlicher Inhalte noch nicht ausgereift ist. Ironie beladen sind die Kommentare Nathanaels über das chinesische Schulsystem, das auf Wiederholen und Auswendiglernen beruht. Die Schüler werden „trainiert“ oder „programmiert“, formuliert Nathanael. Die mangelhafte kritische Betrachtung der Inhalte ist ambivalent: einerseits filtern die Schulbuchautoren unpassende Bemerkungen nicht heraus, andererseits führt es aber dazu, dass der Umgang der Empfänger, in diesem Fall der Lernenden, mit diesen Inhalten folgenlos bleibt.

104 Nathanael, Interview vom 24.10.2011.

Auch in Hong Kong sind dieselben Vorurteile anzutreffen. Ein einziges Beispiel soll hier angeführt werden, um dies zu veranschaulichen. Das Gespräch zwischen dem Taxifahrer und seiner jüdischen Kundin offenbart viel nicht nur über Vorurteile gegenüber den Juden, sondern über eine im Allgemeinen vereinfachte und unkritische Einstellung zu Ideen und zu der Welt:

> 'Who are your people? Where your people come from?' he asks. […]
> 'I am Jewish,' I respond. […] 'Youtai (Chinese word for Jewish),' I hesitantly offer.
> He abruptly removes his hands from the wheel and turns completely around to look at me.
> 'So lucky,' he sings. 'I never before have the Holy People in my taxi. Never before. So lucky, lucky.'
> 'Not THAT lucky,' I remonstrate. 'Turn around! Please! Put hands back on wheel.'
> For a second he returns his hands to wheel and looks at the road ahead.
> But again, he lets go and turns completely around to look at me.
> 'So smart. So clever,' he says. 'The Holy People in my taxi. Make so much big money. Read so many books. Study so much. Lucky.'
> I assure him again that I am not so lucky. Rules of the road and basic properties of physics are very much still in effect, even in my presence.
> […] although he has never met a Jew before he also has a very detailed perception of Jewish characteristics. I am wearing ripped jeans, converse sneakers and obviously only possess the ability to speak about 15 word of his language despite the fact that I have lived here for 8 years, yet I am now in his mind clearly both wealthy and smart.
> We are approaching my stop. 'Lido (here),' I shout as he excitedly chatters in Cantonese into the headset connected to one of the five phones he has attached with rubber bands to his dashboard. He simultaneously chatters over the static to the dispatcher. I assume he is busy spreading the news of his good fortune.
> Again, 'Lido! Stop here,' I shout to get his attention. He abruptly stops. With my open wallet in hand, I look at the meter. He places his hand over the numbers and turns around and smiles.
> 'No charge for you. So lucky, lucky for me. Holy People in my taxi.'[105]

Auch in diesem Hong Konger Beispiel werden also Juden für ihre gemeinte Intelligenz und Fähigkeit, mit dem Geld gut umzugehen, geschätzt. Man könnte also generalisierend behaupten, dass dieselben stereotypen Vorurteile die Vorstellungen der Massen dominieren. Doch das Gespräch mit dem Taxifahrer zeigt, dass in Hong Kong, einem Ort der religiöser Freiheit und der pluralen Religionsausübung, auch Werte wie die Heiligkeit geschätzt werden. Auf dem Festland gibt es wenig Respekt für Spiritualität, meinte Rabbi Greenberg. Hier hingegen ist das als zentral angesehene, öfters wiederholte Attribut der Juden die Heiligkeit. Doch diese Bemerkung darf nicht darüber hinwegtäuschen: die vermutete Heiligkeit der Juden wird nicht als ein Wert an sich geschätzt, son-

105 Erica Lyons, *Holy People in the Taxi*, in: Asian Jewish Life, 2011 (6), 24 f.

dern als ein Mittel zum Glück. Der Taxifahrer ist mit seinem weltlichen Glück beschäftigt und erhofft sich, dass die unerwartete Präsenz des Heiligen in seinem Taxi ihm die Wege im Leben ebnen würde.

Dass das Judenbild idealisiert wird, ist außer Zweifel. Psychologisch gesehen handelt es sich in beiden Fällen, bei den Festlandchinesen wie auch in Hong Kong, um Projektionen.[106] Chinesen wünschen sich Erfolg und Wohlstand und verbinden diesen ersehnten Zustand mit einer imaginären Figur, der des intelligenten und reichen Juden. Das bringt den in China lebenden Juden Vorteile, sie werden überall im Gastland mit Respekt und Freundlichkeit empfangen: „I actually benefit from racism, that sounds perverse, but it's true", formuliert John.[107] Obwohl dieses Judenbild den Juden heute zugutekommt,[108] darf man nicht außer Acht lassen, dass es sich um ein Konstrukt handelt, das nicht auf der Wirklichkeit, sondern auf missinterpretierten übernommenen Ideen beruht. Solche Konstrukte sind verfänglich, da sie keinen gesunden Zugang zur Wirklichkeit ermöglichen.[109] Würde man sie mit der ebenfalls von den Interviewpartnern dokumentierten oszillierenden Haltung gegenüber den Ausländer in Verbindung bringen, dann gäbe es ausreichend Gründe zur Sorge. Salomon Wald nennt noch andere Besorgnis erregende Gründe: „Among a minority, a new, negative stereotype may be in the process of formation: Jews as 'aggressors' and 'killers' of the weak and innocent".[110] Doch was man von der chinesischen bzw. den asiatischen Kulturen erwarten kann, die bei der Rezeption des Judentums und des Jüdischen erst am Anfang stehen, ist noch viel zu früh zu sagen.

5.1.2 Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Austausches zwischen den Expatriates und der Gastkultur

Das Leben der Expatriates inmitten der Gastkultur lädt ein, nach den Wegen und dem Ausmaß der Begegnung zwischen den zwei kulturellen Formen zu fragen. Dort wo interkulturelle Beeinflussung stattfindet, ist des Weiteren zu schauen, ob diese nur von der dominanten Gastkultur auf die kleine Zuwanderergruppe ausgerichtet ist, oder ob auch die umgekehrte Richtung möglich ist, d. h. ob die Expatgruppe es ihrerseits schafft, ihr Umfeld zu prägen. Mit Bezug

106 Siehe auch Ehrlich, 2010, 21.
107 John, Interview vom 25. 10. 2011.
108 Siehe auch Abel, Interview vom 23.10. 2011.
109 Siehe dazu auch Ehrlich, 2010, 27.
110 Wald, 2004, 62.

auf die Religion und deren Ausübung soll herausgearbeitet werden, ob die Gastkultur sich ändernd auf die religiöse Praxis oder auf die Inhalte der Religion auswirkt oder ob die auf Zeit hier weilenden Individuen sowie die auf Dauer organisierten religiösen Institutionen von dieser unberührt bleiben; umgekehrt soll auch der Frage nachgegangen werden, ob durch die jüdischen Kongregationen auf eigenem Gebiet das Gastland selbst zu einem besseren Verständnis des Judentums gelangt.

Die Formen und das Ausmaß der interkulturellen Begegnung zeigen erstens, inwieweit es den Expatriates möglich ist, in diesem fremden Land ihre Religion als Teil des Alltags zu leben. Zweitens sind sie auch ein Indikator für die religiösen und kulturellen Transformationen, die gerade unter den Bedingungen des Lebens als Expatriate entstehen können.

Angesichts dessen, dass es sich um eine Gruppe von Experten und Handelsleuten handelt, soll zunächst nach interkultureller Begegnung in der Arbeits- und Handelswelt, d. h. in ihrem kulturellen Alltag gefragt werden. Arbeits- und Handelsverträge sind Formen des Austausches zwischen zwei Partnern und verfolgen gemeinsam festgelegte Richtlinien, die im Falle unterschiedlicher kultureller Hintergründe entweder aus der einen oder aus der anderen Kultur stammen. Edward sieht den diesbezüglichen interkulturellen Austausch als einseitig ausgerichtet; die kleine Gruppe von Migranten muss sich den Regeln der Gastgesellschaft anpassen:

> E: The whole cultural thing is a major thing here in the business culture. It's more of … we adapting to this culture here than influencing it. I don't think we influence it at all. We adapt to the business culture here or we go away. Otherwise we can't do business here; the Chinese are … hosting us here to do business, but we need to do business in their way, not our way.[111]

Kultur bedeutet für Edward in erster Linie Businesskultur, und um in der Businesswelt zugelassen zu sein, muss man die gegebenen gesellschaftlichen Regeln befolgen. Edward sieht keine Form der Einbringung eigener kultureller Werte. Seine Antwort betrifft jedoch die Beeinflussung einer Kultur als Ganzes, und diesbezüglich ist die kleine Zuwanderergruppe zu schwach, um einen eigenen Akzent zu setzen. Andere Interviewpartner berichten, wie sie in ihren jeweiligen Firmen selbst die Regeln machen und somit einen auf die Gastkultur hin gerichteten interkulturellen Austausch ins Leben rufen:

111 Edward, Interview vom 2. 11. 2011.

D: ich habe in meiner Firma wesentlich mehr Freiheiten als in einer chinesischen Firma. Aus diesem Grund mögen es die Leute, mit mir zu arbeiten. Ich gebe der Leuten mehr Feiertage, ich bin mehr flexibel, und ich bin sehr wenig autoritär, d. h., ich sage immer: du bist der Boss, du sagst mir, was ich machen soll, ich weiß nichts, und das ist ein Verhältnis, das ich immer pflege ....
A: Schätzen sie das? Oder verstehen sie das?
D: Ich glaube schon.
A: Haben sie nicht Schwierigkeiten gehabt am Anfang damit?
D: Sicherlich. Sie haben immer noch. Aber sie schätzen das, sie schätzen diese Freiheiten.[112]

Im eigenen Privatunternehmen ist es demnach möglich, die kulturellen Werte der Expatriates grundlegend zu machen. Wenn aber der große Rahmen der Handlungen durch den Firmenbesitzer dank seiner Sonderstellung bestimmt wird, sind die kleinen Interaktionen im Alltag jener Bereich, wo die Gastkultur ihre Dominanz bewahrt:

D: Wenn ich in meinen Büro meine Mitarbeiter sehe die manchmal so unfreundlich zueinander sind, frage ich, ‚warum hast du nicht Entschuldigung oder Danke gesagt', dann sagen sie: ‚ah, immer Danke zu sagen, dann müsste ich ja den ganzen Tag Danke, danke, danke sagen für jede Kleinigkeit' ... Da merke ich den kulturellen Unterschied. Hier gibt es kein Gut oder Schlecht, ich bin anders aufgewachsen, ich fühle mich nicht wohl wenn ich etwas tue und irgendjemand mir wenigstens kein Danke sagt, aber in China ist das nicht der Standard; deshalb fühle ich mich ein bisschen enttäuscht. Aber ich muss das akzeptieren und ich habe es akzeptieren gelernt. Und ich hab mich damit abgefunden. Es ist hier einfach der normale Fall. Wenn in Rom, tue wie die Römer tun.[113]

Daniel sieht ein, dass er sich in den Alltagsinteraktionen an die Gegebenheiten der Gastkultur anpassen muss. Er untermauert seine Haltung durch ein Sprichwort („wenn in Rom, tue wie die Römer tun"), stellt sie also in Bezug zur universalen menschlichen Weisheit. In seiner Firmenleitung schöpft er aber aus seiner Kultur und imponiert sie seinen Angestellten, ebenso seinen Handelspartnern, die ihn als unterschiedlich agierenden Partner akzeptieren müssen:

D: Ich wurde gestern um 11 Uhr angerufen, weil ein Kunde mich eingeladen hat, um heute einen Tagesausflug zu machen, ich habe absolut kein Interesse mit ihm am Sonntag einen Tagesausflug zu machen, ich sehe ihn am Montagmorgen im Office aber ich weiß, ein Chinese würde nicht Nein sagen, weil ein Chinese würde sagen: ‚Oh, es geht ums Geschäft, ich muss mit ihm dies tun damit ich später ein Geschäft

112 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
113 Ebd.

mache‘. Ich bin aber kein Chinese und ich würde das auch nie annehmen, ich habe meine Werte und ich habe meine Freiheit, und die nehme ich mir.

A: Und das respektieren die Chinesen?

D: Sie haben keine Wahl.

A: Machen sie trotzdem Geschäfte mit dir?

D: Ja.[114]

Daniel richtet sich in den Beziehungen zu Handelspartnern nach seinen eigenen kulturellen Werten und sein Verhalten wird akzeptiert. Das zeigt, wenn das Interesse an dem gemeinsamen Geschäft hoch genug ist, dann beharren auch die Vertreter der dominanten Gastkultur nicht länger auf ihre traditionellen Werten, sondern sehen davon ab, um des Handels willen. Eine relative Flexibilität der Gastkultur zeichnet sich hier ab. Es wird ersichtlich, dass auch die Expats manchmal die Regeln machen können, wenn sie eine starke Position haben oder als unentbehrlich gelten. Daniel berichtet weiter, wie er zwischen Anpassung und Beharren auf der eigenen Ausländerposition zu seinem Nutzen wechselt:

D: Ich arbeite in China, das heißt ich habe sehr viel Kommunikation mit meinen Mitarbeitern, mit meinen Kunden, mit meinen Zulieferanten auf Chinesisch, und ich glaube sehr wohl, dass ich die Kultur sehr gut verstehe, ich weiß inzwischen was ein ‚Ja‘ ist, was ein ‚Nein‘ ist, ich weiß, wo es Probleme gibt und wenn ein Chinese ein Problem hat, er wird das direkt nicht sagen, sondern was für Anzeichen er geben wird … trotzdem bin ich ein Ausländer hier, das ist manchmal für mich ein Vorteil, weil ich sehr viel mehr sagen darf und sehr viel mehr fragen darf als ein Chinese, aus diesem Grund kann ich sehr gut spielen, ich kann manchmal ein Chinese sein und manchmal ein ganz, ganz blöder Ausländer sein, und ich kann damit spielen, und damit bin ich, glaube ich, auch sehr, sehr … ich habe gelernt beide Sachen auszunutzen.[115]

Anpassung und Unterschiedlich Sein sind für Daniel zwei Verhaltensmöglichkeiten zwischen denen er beliebig hin und her wechselt. Die gute Kenntnis der Gastkultur ermöglicht ihm dies und die Gastkultur toleriert einen beträchtlichen Grad an Fremdverhalten. Was die Freizeitbeschäftigungen anbelangt, unterscheiden sich die Geschmäcker, und Daniel sucht die Interaktion mit den Chinesen nicht:

D: Im geschäftsmäßigen Bereich ist es spannend und es macht Spaß, in Privatleben habe ich so gut wie keine chinesischen Freunde, und der Grund dafür ist das ich finde die Chinesen zwar … am Abend, am Nachmittag, nicht unbedingt mit Chinesen mich für ein Bier treffen möchte, das sind keine Leute, mit denen ich sehr gerne

114 Ebd.
115 Ebd.

> eine … die Sachen machen würde, die sie gerne machen: ich singe nicht so gern Karaoke, ich spiele nicht so gerne die Spiele, die sie spielen, ich habe ein anderen Geschmack fürs Essen, anderen Geschmack für Filme, deshalb haben wir für Freizeitbeschäftigungen relativ wenig Gemeinsamkeiten. Ich mache es zwar, aber ich mache es nicht unbedingt gerne. Deshalb mein enger Freund ist ein Ausländer, meine Geschäftspartner sind Chinesen, und das mischt sich sehr wenig. [...] Ich versuche, kein Chinese zu sein, ich versuche mein Ich zu sein. Und das zu machen was mir Spaß macht, und trotzdem macht es mir sehr viel Spaß mit Chinesen Geschäfte zu machen, aber mein Privatleben mit sehr, sehr, sehr traditionellen Chinesen mische ich eigentlich nicht mehr.[116]

Im beruflichen Leben hat Daniel demnach viel mit den Vertretern der Gastkultur zu tun, er setzt sich mit ihren Werten auseinander, passt sich an oder entscheidet, dass er in manchen Fällen nicht nach deren Richtlinien agieren will. In der Freizeit bleibt er aber der Ausländer, geht den Sachen nach, die ihm Freude machen, und trifft sich dazu mit Seinesgleichen. Das Bedürfnis, sich an die Prinzipien der Gastkultur über den für die Arbeit bzw. fürs Geschäft notwendigen Rahmen hinaus anzupassen ist angesichts des für die Expatsituation typischen zeitlich begrenzten Aufenthaltes niedrig.

Aus Daniels Aufführungen wird ersichtlich, dass Expatriates wohl aus dem Expabubble heraus können und dass es Wege gibt, in denen sie mit ihren eigenen Werte innerhalb der Gastkultur imponieren können, dass aber der Bedarf nach Interaktion aufgrund des begrenzten und nicht auf Integration zielenden Aufenthaltes nicht sehr hoch ist. Jedenfalls ist Daniel derjenige, der über sein Auftreten und implizit über das Maß seiner Beteiligung am interkulturellen Austausch entscheidet, nicht sein Umfeld – wie im Falle von Edward.

Daniel ist ein Beispiel des Agierens nach eigenen Vorstellungen, Edward des Sich Richtens nach der Gastkultur. Andere Interviewpartner finden sich jedoch in der Mitte des Spektrums, sie führen z. B. ihre Geschäfte in einem gemischten Stil. So William, der über seine Firmenleitung berichtet und zugleich weitere Einsichten in sein Alltagsleben vermittelt:

> W: I lead a very Western life here. I don't … there's almost nothing I do, except eating in a Chinese restaurant like this, that you could regard as Chinese. However, the way I run my company it's not quite Western, it's not quite Chinese. Chinese can be very hierarchical. I run it very flat, as like almost a partnership, even with Cherry who you met there and other people, which they like. [...] So, when you say the people like me have been here for 30 years … have I become Chinese? No, I don't think I am in any way … I mean, if you see me outside of here you don't think of me as any way Chinese, but I have an understanding about how things go and my behavior will be … conducted in a way that's appropriate for this place. [...] So, the question

116 Ebd.

> is to Jewish people, if I know that and I tailor my behavior so I meet Chinese expectations, does that mean I've become Chinesefied somehow? Or I'm just a … a … I don't think I am, but I know the people I'm dealing with.[117]

William erklärt, dass er sein Verhalten an die Gastkultur anpasst. Bzgl. der Firmenleitung meint er, eine kulturell gemischte Form zu führen. Diese und das Genießen chinesischen Essens sind seiner Meinung nach die einzigen Bereiche, in denen er etwas von der Gastkultur übernommen hat. Nach seinem langen Aufenthalt hier kennt er jedoch die Alltagskultur sehr gut und kann sein Verhalten danach richten. Mit seiner rhetorischen Frage unterstreicht er die Überzeugung, dass er sich nicht verändert hat, sondern nur sein Verhalten anpasst, so dass es dem Kontext entspricht.

Auch manche SIEs, die als einfache Angestellte in der VR China sind, glauben, den Weg zu einem gemischten Stil gefunden zu haben:

N: You learn a lot working for a Chinese business and they have a lot of … little things that you pick up and … you understand that you're in China and not in … Western business. Like documents, like stamps, like bureaucracy, like fingerprints … like everything you do has to have some paperwork involved, or … it's not admissible, and I had so many conflicts because my signature wasn't in the right place and things like that. So, you really have to be, really, really careful about what you do and when you … So, they're really …, every business is kind of a learning about … how their employees take their business, but this is kind of a special shick, you need to have …, you need to be very, very organized with your details, you need to know how to … have the details to the right person, there's a lot of kind of levels and a lot of a …, how do you call it? Like a, you have a boss and your boss's boss and your … hierarchy.

A: But this is a Chinese company? Most of the people working there are Chinese?

N: Yeah.

A: Do you have also to act according to rules of the Chinese culture?

N: Am … I can, I'm sociologist, I told you, I studied sociology, so I like to see, to look at that as well.

A: Do they expect this from you? To act according to their rules of …?

N: No, I … I do a lot of things that are kind of unorthodox and … kind a … my … my view on things is that … I mean, if you're, you have no inspiration, and if you don't smile, and you don't come with the right attitude, and you don't like … find a way to enjoy yourself a little bit, then … you're not gonna stay in your work. So, I kind a try to … enjoy myself during the day and walk around, between the desks and just try to pass the time a little bit. Am … I'm not the best worker, but I'm the most valuable one, in my eyes, 'cause all the Chinese people, they like, they like me, they like … making jokes and have fun. I'm working hard as well, but I know how to manage my time so it won't be too boring in the office. This is like a, my Chinese

117 William, Interview vom 14. 11. 2011.

boss told me that once, a lot of the business here is politics, so if they like you, we like you, so it's like, they can't get rid of you, of course, if you don't do anything, then, of course, they can fire you, but if you're working, not as much, but you have good surroundings and you're kind of a, a … kind of a friendly guy that everybody likes, then it's good.[118]

Nathanael berichtet über die Anforderungen in der chinesischen Firma, wo er arbeitet, und über seine Einstellung dazu, die ihm erlaubt, manche Regeln zu übertreten. Aus einem Gespräch mit seinem chinesischen Chef hat er die Einsicht gewonnen, dass zwischenmenschliche Fähigkeiten höher als die Leistungen geschätzt werden. Er hat zwar Konflikte wegen nicht eingehaltener Regeln, doch seine Freude an der Arbeit und sein persönliches Wohlbefinden sind ihm wichtiger. Er ist überzeugt, für sich selbst einen Mittelweg zwischen Anpassung und Beibehaltung der eigenen Werte gefunden zu haben. Sein Umfeld prägt er dadurch nur indirekt, indem er seine Vorgesetzten dazu führt, einen vom Standard abweichenden Angestellten zu akzeptieren, doch sein Modell ist auf ihn selbst begrenzt und wird in der Firma nicht generalisiert.

Auch die Kongregationen sind in erster Linie von den Regelungen der Gastkultur abhängig, und da sie keinen offiziellen Status in der VR China haben, könnte man glauben, dass sie die Gastkultur überhaupt nicht beeinflussen. Die Kongregationen sind jedoch Arbeitgeber für die Chinesen, und in dieser Position stellen sie die Regeln auf, bzw. beeinflussen sie die chinesische Umwelt, wie z. B. Rabbi Greenberg schildert:

G: One thing that I know they do take outside is that … they see the way we help each other, we care for each other. They see that if there's a Jewish person walks in the door and needs help, I never met in my life before, he would be taken care of, we would help him. And they are jealous of that, they are jealous of that unity, they are jealous of that … jealous in a good way, jealous of saying: we would like to have the same thing. And I am happy that this is something that they are taking with them, it's something that … it influences them. Because I see how they help each other here, even a worker that … that got hurt and did … you know, family member got sick or something, before when they just came here they did not have the need of … the feeling of, you know, helping each other, your business is your problem, and now basically I encourage that, I said: for every RMB all of you will donate I will give this worker double, whatever you guys get together; if you get the 100 RMB to help this worker, I'll give him 200. You get 1,000, I give 2,000. You get 5,000, I give 10,000. Whatever you guys do, contribute to help this friend of yours, I'll go with it double. […] So I encourage them to give, to help this worker but they're doing it happily and the more years they live, they are around us, the more amount they give. So definitely I see this, they understand it that they have to help each other,

118 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.

they have to care for each other, it's not enough to care just for your family. This is an attitude that many Chinese people don't have. And I am happy that they are …, and they're telling us freely that they've taken it from us. So that's a good way how I see we are … they are influenced just by being here near us. But they don't stop eating pork … [Laughs loudly]

A: Oh yes. And this is not problematic from the perspective of the authorities.

G: Of course.[119]

Rabbi Greenberg berichtet, dass die chinesischen Angestellten die gelernte Hilfsbereitschaft nicht nur innerhalb des Arbeitsmilieus ausüben, sondern auch nach außen tragen. D. h., wir haben es hier mit einer tatsächlichen Beeinflussung der Gastkultur durch die Expatgemeinde zu tun, auch wenn diese Beeinflussung in einem kleinen Kreis passiert. Für die vorliegende Untersuchung ist jedoch die Frage wichtiger, ob die Formen der Religionsausübung durch die Gastkultur beeinflusst werden, d. h. ob von Seiten der Gastkultur auch eine verändernde Prägung der organisierten Formen religiösen Lebens, der Religiosität einzelner oder der Religion als Ganzes stattfindet. Rabbi Aouizerat versucht, eine prinzipielle Antwort zu geben:

S: In a certain way Judaism is practiced all over the world the same. I heard once a story of, of … imagine if, if, if … Paro, you know, the Pharaon, the Egyptian king, will come back to the world; and he will arrive and will say … and will ask what's going on with the pyramids, what's going on with Egypt and would start, you know, to, to … Egypt would … before it used to be a big … the main country, you know, in the history, Egypt was one of the major countries; today is not, not much anymore, so the history changed completely. The same thing if Caesar, you know, from Greece would come; at the times, Greece was a big country, today unfortunately is not anymore. But if Moses comes back to the world and sees how Jews are practicing the Torah; it's the same Torah that Moshe wrote years ago, the same Torah that we practice today. So he would come Shabbat and will see people praying, people are eating a family meal together, he will see if he'll come Sukkoth, taking one of the holidays, he will see also the same thing they used to do there. So I believe that around the world the Judaism is practiced the same way, if you go to any synagogue in the morning, you will see people would do prayer with tallit and with tefillin, pray in the same … pray in the same way. So the big picture is: Judaism is practiced the same way all over the world. Of course you can find small details that will be because Jews are in China or Jews are in France or Jews are in America or Jews are wherever they are. And actually today we have Ashkenazi and Sephardic and … because years ago everybody was in Israel, the temple was built so everybody had the same customs. Today … then people went … left, left Israel because … of the exile, the temple was destroyed so they end up to be in many different countries and the culture of the country impact on them, like today Moroccan food; Jewish Moroccan food is very similar to regular Moroccan food, Non-Jewish, because they still live in this country

119 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

and this is the way they live every day, so of course there is a certain impact. To tell you what is the impact of China on us living here, I have to think about it, it's a good question … Maybe will do Chinese … Chinese kosher food. [Laughing]

A: Do you think so? Do you think you'll have Chinese kosher food?

S: From time to time but I have … the, the Chinese kosher restaurants in Paris are better than here. [Laughing]

A: Really? Why?

S: I don't know. Cause there is more need of kosher food in Paris than here.[120]

Rabbi Aouizerat spricht über unveränderliche Werte im Judentum, über den Kern der Religion, von dem er glaubt, dass er über Zeit und Raum gleich bleibe. Die Unterschiede zwischen den Traditionen existieren zwar, sind aber für ihn nebensächlich: der Rabbi nennt sie „small details". Mit Bezug auf China hat er noch keine Beispiele der Beeinflussung der jüdischen Gemeinde durch die Gastkultur. Das von ihm erwähnte koschere chinesische Essen ist zweifelsohne ein Aspekt der interkulturellen Begegnung, jedoch eigentlich kein Beispiel einer direkten, in China stattgefunden habenden Beeinflussung der jüdischen Kultur durch die chinesische, da die Beeinflussung schon in Westen stattfand: in Paris gibt es gute koschere chinesische Restaurants, deren Entstehung sich nicht den jüdischen Gemeinden in China verdankt. Des weiteren veranschaulicht dieses Beispiel nicht die Beeinflussung der Religion an sich durch die chinesische Kultur, sondern eher die Stärke der Religion, die zwar eine kulturelle Gegebenheit (das chinesische Essen) übernimmt, jedoch in religiöser Hinsicht den eigenen Prinzipien entsprechend umformt (es wird nach den Regeln der Kaschrut vorbereitet), genauso wie es auch beim erwähnten „Jewish Moroccan food" der Fall ist.

Rabbi Oser hält eine theologische Veränderung des Judentums für möglich, findet jedoch, dass dies angesichts der Umstände in Asien eine lange Zeit brauchen wird:

O: You know, what I believe is that over time there will be an Asian Judaism. And I am orthodox! It doesn't mean I think that we're going to start to eat pork, but what that will look like, I'm not sure.

There is a professor at the University of Haifa by the name Kenneth Stow. So he argues in various places, he argues in various places that Judaism thrives when it is … when it is under, you know, believing Christians or is under believing Muslims. In other words, you need to have a society that opposes, that theologically opposes, it doesn't mean they have to, you know, kill you, that has a rigorous theological attack on Judaism. And then Judaism really can thrive, so … […] The challenge in Asia, as I see it, is that we're not theologically challenged anymore. […] What is clear to me is that Judaism doesn't share a theology with Buddhism in the way it shares a

120 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

theology with Islam and it doesn't share a text with Buddhism in the way it shares a text with Christianity. And what that means is that the environment here, forgetting the fact that this may just be a business environment which is driven by, by the financial market, so … The environment here is not an environment that challenges us theologically in the way that Christianity or Islam do. And so if Kenneth Stow was correct, and I don't know if he was correct or not, but I am personally impartial to it, if he's right, that means that … that the, you know, what it means for the Asian Judaism is … it will be very interesting to see, it will be very interesting to see, because, you know, this is something that could take, you know, 500 or 600 years. […] So, that will be interesting to see. I, I don't know what it will that look like, but I think that may have, that will surely have some sort of effect.

A: So not yet. You don't see any signs yet.

O: I've only been here for a year. So … you know, and I think even somebody that has been here for 30–40–50 years … I don't think … I don't think there has been a critical mass yet, to …

A: A critical mass of people or a critical mass of challenge?

O: I'm, I'm suspecting it won't be a critical mass of challenge, but there hasn't been a critical mass of people. We'll really see where we're going … where we're going with … with this.[121]

Dass Rabbi Oser eine Veränderung der Religion selbst, und nicht nur eine Aneignung kultureller Gegebenheiten meint, ist daraus ersichtlich, dass er von theologischen Herausforderungen redet, die das Profil des Judentums verändern. Er sieht in den asiatischen Religionen keine Herausforderer für das Judentum, so dass er die Veränderung seiner Religion auf die lange Frist verschiebt oder eigentlich das Ende offen lässt. Die fehlende Herausforderung zusammen mit der zu geringen Anzahl der jüdischen Religionsanhänger in diesen Teilen der Welt, aber auch mit dem Profil der Gemeinden, die v. a. aus Handelsleuten bestehen, führt zum Schluss, dass noch keine Anzeichen dieser theologischen Veränderung zu erkennen sind. Obwohl das Ende offen bleibt und das Profil des asiatischen Judentums noch nicht hervortritt, ist sich Rabbi Oser sicher, dass das Leben inmitten der Asiaten „will surely have some sort of effect" auf das Judentum und seine Anhänger.

Das Finden eines Mittelweges zwischen Anpassung und Bewahrung der eigenen Identität ist im Judentum eine Beschäftigung, gleich alt wie die Diasporaerfahrung selbst. Das prinzipielle individuelle Verhältnis zwischen Teilnahme an der Umwelt und Verankerung in der eigenen Tradition versucht Rabbi Freundlich zu klären:

R: There is always these two aspects to a Jew's life: my personal connection to God, what God wants from me personally, my own intellectual capacity, my emotional capacity and then, my … place, my mission, my purpose in the world that I live in.

121 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

And for that it is important to be a part of society, but to always understand and appreciate who you are, in order to gain perspective, so that … that is what dictates your life and how you interact within society, as opposed to being vulnerable and influenced by the culture and the civilization that you have now chosen to be a part of, because then you lose your identity.

A: So, you mean you shouldn't be influenced at all by this culture, or are there certain ways in which you are influenced and just by living here are you somehow, somehow influenced by the Chinese culture or would you say you're not at all influenced?

R: We believe that every place, that you … find yourself in, whether it's in Romania, China, United States, Israel, regardless, there's a reason why you're there. And therefore, to an extent, and when I say to an extent, it's what I meant before, by not being completely overwhelmed by the culture and civilization that you now become a part of, to an extent, you have to be involved in what is going on around you.[122]

Dementsprechend ist jeder Jude eingeladen, in zwei Dimensionen zu leben: einer vertikalen und einer horizontalen. Die horizontale bestimmt die eigene Stellung in dieser Welt und den damit verbundenen zu erbringenden Beitrag. Die vertikale bewirkt, dass man nicht von der Gesellschaft und deren Kultur überwältigt wird, dass man die eigene Identität bewahrt. D. h., man lässt sich zu einem bestimmten Maße durch die Gastkultur beeinflussen und man versucht darin tätig zu sein und diese zu prägen. Dies gilt prinzipiell und ist nicht nur für die Juden typisch; mit dieser Theorie über das Verhältnis zwischen der vertikalen und der horizontalen Dimension könnten sich z. B. auch Christen oder Angehörige anderer Religionen einverstanden erklären. Die Theorie wird durch Gil veranschaulicht. Der Chabadangestellte berichtet, wie er von der Gastkultur lernt, ohne jedoch in seiner jüdischen Identität beeinflusst zu sein:

A: Are you interested to know more about the Chinese culture?

G: Ah, yes! I like learning and that's a personal thing. […] I mean it's a world out there. You know, we're blessed to live in this time when you could travel the world. You know, naturally, you know … you know you can pay for it, you got the possibility to fly to wherever you want and take, you know, get learn the culture, know what they are about, and stuff like that. So I enjoy that stuff.

A: Do you think this influences you as you are a Jew?

G: Well, it grows you as a person … it attemptingly grows a person. You see so many other things going around here and, you know, as much as, you know … I'm thankful for this situation I'm in over here. You see, you have first hand … if you're from New York you don't get it that much, you have first hand view on that not so good situation goes on with a lot of other people. You know, it's not like … you can see the labors, how their people in different areas make less money and stuff like that and you see it. And you learn to appreciate it. You see what people do for work, how hard people work in this area, there's not like … It's not New York, it's not America, where you have X amount of hours you can work per week and, you know, all that

122 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

stuff, and you have unions and top unions and top unions running different things. There is, it's about ... it's commitment, it's work ... People work harder, it's nice to see. That's not like ... you grow, you learn ... you know, the more you learn, the more you will able to ... the more you learn more cultures and you learn the good things from them, you take ... you learn from the bads, taking the good. It helps for me, as a person to grow.

A: And it doesn't affect your Jewish identity? I mean if you learn from other cultures ...?

G: Well, no, because ... look, it doesn't. First of all, it won't, because that's what I'm doing here. I'm working for Jewish places and it's impossible to affect the Jewish identity because this is what I'm working for, this is what I'm doing ... If I were here by myself, you know and just traveling and living, that would hurt a little bit. I thank God for places like Chabad over here.[123]

Gil erklärt, wie er den Fleiß und die Genügsamkeit chinesischer Angestellter bemerkt und zu schätzen gelernt hat. Als Person wächst Gil demnach durch die Begegnung mit anderen Kulturen. Seine jüdische Identität bleibt jedoch unverändert, weil es Chabad gibt und weil er bei Chabad arbeitet. Ohne Chabad würde er jedoch durch die umgebende Gastkultur betroffen werden, meint er. So hat er die Chance, die anderen wahrzunehmen, sie zu schätzen, sich als Person zu entfalten, jedoch als Jude unberührt zu bleiben. „Als Jude" meint seine religiöse Identität, die religiöse Einstellung und Praxis sollen unverändert bleiben. Gefragt nach einem ansatzhaften jüdisch-chinesischen „flavor", ist er einer der wenigen, die auf etwas Konkretes hindeuten können:

A: Do you think there is a certain Chinese flavor of Judaism which starts to develop?

G: Yeah, yeah. I see it with some of the kids. I see because I deal with the kids. I see it with some of the kids. It's interesting.

A: How is it?

G: No, I don't know about Chinese, because I don't exactly understand the Chinese culture, you know, I've been for two months and ... I'm learning it and it's fascinating. It's really cool ... But like people, it's a different flavor than American, than Israeli, than anything ultimate ... So I don't know if I can blame it on the Chinese or Hong Kong. But it's good, you know ...

A: But how is it? What is specific to these kids? What do you see at the kids which make you ...?

G: Well, I see ... you know ... Here in Hong Kong it's a very, you know, it's a very ... you know, successful, you know, happening place and I see the little kids in my people, you know ... demands, they demand, you know, professionalism, they demand, you know ... that, you know, we give them the best every time we offer a program, because there's so much going on over here ...

A: This happens also in the Western countries.

G: Yeah, but not like in Hong Kong ... Because there is so much going on in Hong Kong, there are so many programs going on in Hong Kong ... like if you try to make a

123 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

program, you have to be careful when you schedule it, because there is a bunch of other things going on at that time. It's great, it's great. You know, kids here are living and they're, you know … developing themselves, it's a beautiful thing … All right? This makes mind harder. You know, which I don't mind …

A: So they are just more demanding.

G: Yeah, yeah, yeah, they are more demanding. 'cause they are, you know, they're lucky, they are fortunate. They get to grow up in an areal, in a successful area like this. I mean, this is a pretty successful area, Hong Kong, you know, the people that came here, most people aren't the seventh generation in Hong Kong. Most of the parents emigrated, you know, came here from different countries, you know, for business or whatever, and they're here, it's not too many people like fifth generation. So I really get back to the full picture of what the Chinese thing … Maybe somebody come … if you come back in 20 years, people's kids' kids' kids', maybe you'll get it.[124]

Das chinesische „flavor" ist daher eher ein Hong Konger „flavor", welches insbesondere bei Kindern zu beobachten ist. Gil meint, die Tatsache, dass die Kinder hohe Ansprüche an die Programme des Chabad Hauses stellen, habe mit der Gastkultur zu tun: der Gastort bietet sehr viel und ist an sich ein Areal des Erfolgs. Die Kinder sollen somit durch die Gastkultur beeinflusst sein. Es handelt sich in diesem Fall um die kulturelle jüdische Identität, doch um eine konkrete Form der Beeinflussung, selbstverständlich in Gils Interpretation. Diese kulturelle Beeinflussung prägt indirekt auch die Religionsausübung, indem sie die religiöse Einrichtung veranlasst, interessantere und professionellere Programme anzubieten.

Die andere Person, die ein Hong Konger „flavor" feststellt, ist Eliza. Ihre Antwort sei hier angeführt:

A: … is there any special flavor that Judaism could get here or no? […]

E: The flavors that we get here are more the flavors of the Jewish community exchanging flavors with each other, wherever you come from, so we find, from Brazil, we are Latin Jews, I will bring a flavor …

D: of energy … [Both laughing]

E: … she will bring a flavor as an Israeli Jew, the French would bring their flavor, the British would bring their flavor, and then you will have a mix of flavors within the community, that to me is absolutely magical! […]

I think more than the Chinese flavor, more than the Hong Kong flavor, Hong Kong flavor is this, this is Hong Kong flavor, Hong Kong flavor is this mix of people coming together, that's Hong Kong. […]

China is another story. In China you get a strong Chinese flavor. The flavor that you get here is the flavor of Hong Kong, which is the openness of every flavor coming together.

D: I like this explanation, I agree. […]

124 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

E: That's the Hong Kong flavor, you see, much more than any Chinese flavor, because by nature, Hong Kong is a mix …[125]

Der Hong Konger „flavor" ergibt sich aus dem interkulturellen Austausch der Juden untereinander, mit ihren unterschiedlichen kulturellen Prägungen. Der hier erwähnte Austausch findet jedoch nicht zwischen der jüdischen Gruppe und der Gastkultur statt, sondern innerhalb der jüdischen Gruppe. Er wird zwar durch das Gastland ermöglicht bzw. angespornt, doch es ist kein Austausch mit der Gastkultur. Dieser interkulturelle Prozess an sich und seine Ergebnisse sollen aus diesem Grund im Unterkapitel 5.2.1 ausführlicher behandelt werden; hier ist allerdings der passende Ort, um über die Rolle Hong Kongs in diesem Prozess zu sprechen. Eliza beschreibt Hong Kong als eine Mischung und findet, dass der interne jüdische Austausch die Natur der Gastmetropole widerspiegelt:

E: You have eight million people, and from these eight million people roughly 150,000 are expats, roughly, if I'm not mistaken …
D: … and 5,000 of these are Jews. […]
E: There are eight million people, say, out of these 200,000 people are expatriates; the rest is Hong Kong Chinese. So there is already a big separation here. I mean, I … most of … a lot of my friends are Hong Kong Chinese. Because I've been coming here for many years, doing my work etc …
D: … and she is very outgoing, very friendly. Not many people have Chinese friends like Elisa. I also have some Chinese friends, because I teach Hebrew and some Chinese, they want to learn Hebrew …
E: … but the nature of these people, sorry, just to finish my thought, the nature of the expatriates here is that they would come together and share. So, within this large umbrella there's the Jewish community who behave the same way, we come in and we share our flavor.[126]

Je nachdem, ob man Hong Kong v. a. als chinesische oder als von den Briten geprägte, international bedeutende und besiedelte Metropole versteht, kann man sich den Hong Konger „flavor" unterschiedlich vorstellen. Der letzteren Interpretation nachgehend meint Eliza, dass die Internationalisierung, die sie innerhalb der jüdischen Gemeinde erlangt, an sich schon ein Hong Konger „flavor" darstellen würde. Hong Kong wird somit als Katalysator des intrajüdischen Austausches verstanden. Ob man Elizas Interpretation zustimmt oder nicht, ob man also in der Internationalisierung einen Hong Konger Flavor sehen will, oder ob man sie gerade als Abgeschlossenheit gegenüber der chinesischen Hong Konger Mehrheitsbevölkerung betrachtet,[127] bleibt Hong Kong ein Faktor,

125 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
126 Ebd.
127 So Noam Urbach, persönliches Mail vom 20. 06. 2012.

der in diesem Prozess eine Rolle spielt: es führt zum Zusammenwachsen der jüdischen Gemeinde, weil es hier eine Trennung zwischen Ausländern und Chinesen gibt und weil das Klima gegenüber den jüdischen Ausländern nicht durch Antisemitismus oder andere Formen der Ausländerfeindlichkeit geprägt ist, wie in einer vorher erschienenen Studie ausführlicher argumentiert wurde.[128]

Eliza fühlt sich durch Hong Kong geprägt, da sie innerhalb der jüdischen Gemeinde mit Juden anderen kulturellen Hintergrundes zusammentrifft und austauscht. Wer dabei bleibt, trifft jedoch nicht einmal die anderen westlichen Expatriates, geschweige denn die asiatischen Expatriates oder die Mehrheitsbevölkerung. Es ist daher eine unbestreitbare Entwicklung, eine Bereicherung der eigenen Identität, jedoch gleicht sie dem Zusammenwachsen einer ethnischen Diasporagruppe, in der die Mitglieder über die regionalen Unterschiede aus dem Heimatland hinaus wachsen und ein einheitliches Profil erlangen. Es ist keine eigentliche interkulturelle Kommunikation, und keinesfalls eine, in der ein Kommunikationspartner in direktem Bezug mit dem Gastland steht.

Doch Eliza besteht darauf, dass die Juden, im Unterschied zu anderen Expatgruppen, sich in der Gastgesellschaft integrieren. Sie bringt dafür ein interessantes Argument: die Sprache:

E: One thing that I want to point out is that we have the commandment as Jews, that wherever we go the first thing what we do is, we learn the language of the place and the laws of the place. And so this is very important vis a vis of the traditions that keep, you know, themselves isolated from the countries where they are in. Every time the Jew goes to a new country, he is obliged or she is obliged to learn the language and the laws. And sometimes the law of the land surpasses the law of the religion, in some special situations. So, this is how strongly the Jews take on the fact that they are in a new land and they have to be, you know, to make an effort to be absorbed in this land, still keeping their costumes, but they live in a new land, in a different land, so they have to observe that. So this is a major difference between the Jews and other groups up there.

A: But most people living here don't learn the language. I mean, the most Jews I have spoken with said yes … […] I've met a lot of people who said 'I didn't learn the language'…

E: No, but don't forget, don't forget that the language here is English, too.[129]

Eliza erwähnt die rabbinischen Gebote, die eine Anpassung an die jeweiligen Gastländer durch das Erlernen der dortigen Sprache und Gesetze fordern. Das ist ein Prinzip, nach dem sich Juden richten, und Eliza meint, sie würden dies

128 Alina Pătru, *Judaism in der PR China and in Hong Kong Today: Its Presence and Perception*, in: Manfred Hutter (Hg.), Between Mumbay and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel, 2013, Göttingen: V&R unipress und Bonn University Press, 83 ff.

129 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

auch in Hong Kong tun; die Expatsituation würde nichts daran ändern. Eliza betont die aktive Integration, die Mühe, die man auf sich nimmt („to make an effort to be absorbed in this land") und die Unterscheidung zwischen dieser Haltung der Juden und jener anderer Gruppen. Wenn es aber letzten Endes darum geht, welche Sprache Juden lernen, um sich in Hong Kong zu integrieren, erinnert Eliza daran, dass Englisch weiterhin eine offizielle Sprache in der Metropole bleibt, so dass die Englischkenntnisse für die Anforderung, die Sprache des Ortes zu sprechen, ausreichen. Die „Mühe" bleibt in dem Fall den Juden erspart, der Unterschied zwischen ihnen und anderen Expatgruppen ist aber auch verwischt. Sie ist jedoch die einzige unter den Hong Konger Interviewpartnern, die das sprachliche Problem derart bewertet. Die anderen beklagen die Tatsache, Chinesisch, sei es Mandarin oder Kantonesisch, nicht gelernt zu haben. So z. B. William:

> A: Do you speak Chinese now?
> W: No, no, that's very embarrassing cause we didn't need it. Every time I asked ... and I'm a good language student, they said: 'Oh, don't bother with Cantonese, learn Mandarin', but you know, even to this day we don't use Mandarin in Hong Kong. You can but it's not well used. [...] when we started this big conglomerate ... you know, quitting time was about a quarter to ten every night. There was no time to study anyway. Over the years I've studied Italian with a tutor and I'm back to Hebrew, I've been having Hebrew lesson, it's now become very embarrassing cause I've been here so long that I don't speak Chinese. I speak street Cantonese, I get around and know numbers.[130]

William weist darauf hin, dass Chinesischkenntnisse für das Leben und die Arbeit vor Ort nicht unbedingt erforderlich sind. Das intensive Berufsleben würde kaum Zeit für den Spracherwerb übrig lassen. Des Weiteren stellt sich die Frage, welches Chinesisch man lernen sollte: das von Beijing geförderte Mandarin oder den lokalen Dialekt Kantonesisch. Beide sind, zusammen mit Englisch, offizielle Sprachen in Hong Kong. In der Praxis erweist sich Kantonesisch als nützlicher, doch nach 33 Jahren in Hong Kong spricht es William noch immer in ein sehr geringes Maß. Er selbst findet das peinlich. Es gibt Interviewpartner, die ihre eigenen mangelhaften Chinesischkenntnisse noch schärfer negativ einstufen:

> A: How good is your language now?
> ABR: It's a shame, I feel so bad about it. Living here all these years and not being able to be fluent in at least Cantonese or ... Pinghua. Fortunately, I got the chance to travel and I can get around, you know, on very basic stuff, but without being exposed to the culture on a full-time basis. [...]

130 William, Interview vom 14. 11. 2011.

A: And you did not have … to do very much with Chinese, I mean in your …
ABR: Yeah, no, I don't, you know … it's a British colony; my staff can speak better English than I can speak Chinese. So the incentive, like I say, it's not … not as strong as if you've lived in a country and if you did not understand it, or couldn't read it and you would had a hard time getting a meal in a restaurant or something like that. And so if you're compelled to speak it, you will, you will learn.[131]

Die Schärfe der Selbstkritik Abrahams ist dadurch rechtfertigt, dass man ohne Sprachkenntnisse der Kultur des Gastlandes zu wenig ausgesetzt ist. Lebensnotwendig ist Chinesisch in der Metropole jedoch nicht, und das hat zur Folge, dass die Mehrheitssprache von den Ausländern nicht gelernt wird. Auch andere Interviewpartner erkennen an, dass man sich ohne die Sprache der Mehrheitsbevölkerung an der Gastkultur nur marginal beteiligen kann:

R: I live in a place and that's sort of like … try to … understand, but the big barrier is language. Lots of people speak English, but if you don't … you're really sort of I think … blocked out of certain, you know, naturally, sort of things if you don't speak the language, and so I've been meaning to do this for three years, but I'm really interested in getting into … I'm learning not Mandarin but Cantonese, which people speak here. I want to learn Cantonese a little bit, because the more I think you do that, the more … kind of part of it, you know, that you are.[132]

Rabbi Zamek anerkennt seinerseits die Bedeutung der Sprachkenntnisse für ein tieferes Verständnis des Geschehens vor Ort. Ermöglicht also Englisch tatsächlich die Integration in der Gastkultur, wie Eliza beansprucht, oder haben die anderen Recht, die ihre mangelhafte Beteiligung daran durch die sprachliche Barriere begründen? Die Antwort hängt wiederum von der Interpretation Hong Kongs ab.

Ein weiteres Zitat aus dem Interview mit Eliza soll zur Klärung ihrer Sicht über das Ausmaß der jüdischen Beteiligung beitragen. Es geht dabei um den karitativen Basar der *Jewish Women's Association* und um den interkulturellen Austausch, der dort stattfindet:

E: This Bazaar is for the Chinese, it's for anybody. […]
A: So it's an opportunity for Jews and Chinese to meet and to exchange …
E: Yes, and not only Chinese, but Filipinos, people from all over. Really, whoever wants to come can come. […] Chinese people would come and buy, we are open, at the same time that we know who we are, we are also open to absorb the flavor, to make friends here, yes, of course, because everywhere in the world this is how Jews behave. And this is what I meant by learning the language, learning the laws, because Jews are, they are …

131 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.
132 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.

D: They don't live as a secluded group.

E: They don't, yeah ... Unlike what many people think, Jews, they come to a place, it's ... for them is imperative that they connect with the local community. It's very rare that you find a Jew, say in Brazil, that just moved to Brazil not learning Portuguese. Jews know the language of the place where they live. [...] This is a Jewish thing, this is how we operate. So ...[133]

Gesellschaftliche Ereignisse wie der Basar der *Jewish Women's Association* werden als Zeichen der jüdischen Verbundenheit mit dem Gastort dargestellt. Hier z. B. sollen demnach Juden den örtlichen „flavor" absorbieren, hier sollen sie Freundschaften mit den Kunden unterschiedlichen nationalen Hintergrundes schließen. Solche Ereignisse, für die breite Öffentlichkeit bestimmt, sind Orte der Begegnung mit der Gastkultur. Das Erlernen der Sprache und der Gesetze werden somit von Eliza nicht im wörtlichen Sinn verstanden, sondern es geht dabei in ihrem Verständnis darum, mit der Gastgesellschaft in Kontakt zu treten und sich ihr gegenüber zu öffnen. Die Kernaussage ist, dass Juden in Hong Kong und anderenorts gleichermaßen nicht isoliert vom Gastland leben, sondern mit der Gesellschaft in Kontakt treten und sich mit dessen Kultur vertraut machen.

Auf dem Basar werden Freundschaften mit den Besuchern geschlossen, so Eliza. Wie schon weiter oben unterstreicht sie, dass sie viele chinesische Freunde hat. Sie behauptet, mit Chinesen „gut befreundet" zu sein, d. h. es geht um mehr als nur eine oberflächliche Beziehung: „A lot of my good friends are Chinese".[134] Dies spricht am ehesten von einer tatsächlichen Verbindung mit der Gastgesellschaft. Deborah bestätigt Elisa in dieser Hinsicht, meint jedoch, dass sie durch ihre Offenheit und Freundlichkeit eine Ausnahme wäre. Sie selbst würde durch ihre Tätigkeit als Hebräischlehrerin ihrerseits ein paar chinesische Freunde haben. Andere Juden aus der Gemeinde wiederum würden nicht so leicht Kontakte knüpfen und sich mit der Gastgesellschaft verbinden. Es gibt auch diesbezüglich eine große Bandbreite an Möglichkeiten, von der sehr offenen Eliza bis zu jenen, die nie über ihren Kreis hinaus schauen. Diese werden von Rabbi Zamek erwähnt:

R: it's difficult to break out of the expat bubble for many people. Some people don't want to. And in the main I think this is true wherever people are living as expats, that they live a contained ... they sort of like a contained life very much within an expat community. That's where their friends are, that's where they go to school, that's where they work. And so it's if they're living ... in ... London or in New York, but they ... happen to live here. [...] the Kowloon side is like ... is like terra incognita for many people. They don't ever go there, really never go there. It's strange, but it's ... but it's true. And so if we ... you know ... we had an event over ... someone

133 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
134 Ebd.

> lived in the … the complex it's just across the water […] and we said: 'Well, we're gonna do this movie over there at this place, at this person's apartment'. And someone said: 'Kowloon, is that, is that a good idea? Who is going to go over there, all the way over there?' But it's silly because it's one train stop.[135]

Rabbi Zamek spricht von der Schwierigkeit, als Expatriate kulturell und geographisch über die Grenzen hinaus zu gehen, wie auch über das oft mangelhafte Interesse dazu. Dies widerspricht der Aussage Elizas, dass Juden überall in der Welt sich aktiv um ihre Verbindung zur Gastgesellschaft bemühen. Das Beispiel mit Kowloon veranschaulicht dies sehr gut. Der Gastort ist in dieser Hinsicht Zufall, meint der Rabbi, Hong Kong würde unter den Expatlokationen diesbezüglich keine Besonderheit darstellen. Er selbst bemühe sich, diese Grenzen zu überwinden. Geographisch schafft er das alleine, dafür ist nur das vorhandene Interesse erforderlich: „at least geographically I get out the bubble. I go to places just to see things and to shop, and you know to see what's going on in the street all over in Hong Kong, when I have the time".[136] In kultureller Hinsicht gelingt ihm dies dank seiner zwei chinesischen Sekretärinnen: „I have a connection through Nancy and Charlene whom I love and we hang out a little bit, you know … they're terrific, so … that's … they're sort of my entrée into things, culturally, and I have … so when I have questions that's where I go".[137] In den zwei Angestellten der Kongregation hat der Rabbi auch zwei chinesische Freundinnen – mit mehr Freundschaften rühmt er sich nicht.

Wie im vorigen Unterkapitel gezeigt wurde, sind es aber nicht nur die mangelnden sprachlichen Fähigkeiten der Expats und ihr geringes Interesse an anderen Kulturen, die an ihrer Quasiisolierung im Expatbubble schuld sind. Die Situation hat auch damit zu tun, wie viel Interesse das Gastland den Fremden auf ihrem Boden entgegen bringt, inwieweit sie Möglichkeiten der Beteiligung haben, welche diese Möglichkeiten sind usw. Sowohl das Interesse und die Offenheit der Expats als auch die politischen Schutzmaßnahmen des Gastlandes und die Gegebenheiten der Gastgesellschaft sind Faktoren, die für die Intensität des Austausches zwischen Expats und der Gastgesellschaft ausschlaggebend sind.

Wenn aber die Verbindung zur Gastgesellschaft der Expatriates mit einem kurzfristigen Aufenthalt vor Ort sich in der Anzahl ihrer Freundschaften, in der Intensität der Kontakte zu ihnen und in den zurückgelegten geographischen Entfernungen messen lässt, wie steht es mit den Langzeitresidenten und mit

---

135 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
136 Ebd.
137 Ebd.

jenen, die chinesische Ehepartner haben? Sind diese in der Gastgesellschaft besser integriert und kann man in ihrem Fall von einem intensiveren interkulturellen Austausch sprechen?

Unter den Langzeitresidenten sind die Kadoories die Nachkommen der Baghdadi-Juden und das Symbol der Kontinuität der jüdischen Gemeinde in Hong Kong. Ihre Verbindung sowohl zum Gastland als auch zur heutigen jüdischen Gemeinde sollten nun genauer angeschaut werden:

W: Michael Kadoorie is the patriarch of the family … he's very uninvolved, he's on the board of the trustees but he's not active … you don't see him at Jewish functions.
A: So they just were not interested to be involved so much.
W: No, they just offer support for something … they have a trust themselves, if you go to them, the Kadoories have billions of dollars which is true, you know, maybe they'd help us out to do something, do this, do that … I mean, if you're coming to Israel, everyone tries to support. They're limited in what they do. It's their own business. As a Jew he's very … assimilated, he's nominally a member of Ohel Leah synagogue. When his father died of course it was a big funeral there. […]
A: To what extent do you think these old families like the Kadoories are influenced by the Chinese culture? I'm interested to what extent intercultural exchange really happen by the fact that they live here for so many years.
W: Almost not at all. They understand how to operate in a Chinese business world but they're very Western and Jewish … am, no one that I can think of has even married a Chinese person or even a Eurasian person. Am … they're not active in politics, they have massive companies here …[138]

William spricht über die lockere Verbindung der Kadoories zur heutigen jüdischen Gemeinde: sie würden sich nur an den wichtigen Entscheidungen beteiligen bzw. ihre Unterstützung bereitstellen. Mit Bezug auf ihr Verhältnis zum Gastland behauptet William zweierlei: erstens, dass Michael Kadoorie sehr assimiliert sei; zweitens, dass die Familie kaum an einem interkulturellen Austausch mit der Gastgesellschaft beteiligt wäre, sondern weiterhin sehr westlich und sehr jüdisch bleiben würde. Von einer kulturellen Assimilation kann keinesfalls gesprochen werden, da die jüdische Identität über die Jahrhunderte bewahrt bleibt. Mischehen oder politische Beteiligung gibt es in der Familie nicht. Die besagte Assimilation hat demnach nur damit zu tun, dass die Familie sich hier seit den Anfängen der britischen Kolonie niedergelassen hat und keine Absicht zeigt, den Ort zu verlassen, und dass sie in wirtschaftlicher Hinsicht eine hohe Position erreicht und bewahrt hat, die sie auch gesellschaftlich relevant macht. Charles fügt der Verbindung zwischen den Kadoories und der Gastgesellschaft eine zusätzliche Dimension hinzu: die philanthropische:

138 William, Interview vom 14. 11. 2011.

Ch: The role that was played by the Sassoons as the founding Jewish family of Hong Kong today is played by the Kadoorie family.
A: Are they still involved?
Ch: Yes. Very much so.
A: Because I was told they are not really interested in that.
Ch: Not … well, no … let's put it in this way. They are involved in the sense that they are the leading Jewish family in Hong Kong. They are not religious, so … it's not that they … Michael Kadoorie, who's the head of the family, will go to … you'll see him in the synagogue, Ohel Leah Synagogue, for Jewish New Year, for Yom Kippur. You may not see him at other times of the year because he's not a religious person, but I think he feels a very strong tie to his Jewishness, you know …
A: Is he also a member of the trust?
Ch: Yes, he is. As was his father, and uncle, and as were his grandfathers. […]
A: And are they connected with the JCC? You said they are not religious, they are not … really very much present in Ohel Leah … but what about their connection to the JCC?
Ch: Also. I mean … you know …
A: Not so much.
Ch: No.
A: Are … are they not interested in …?
Ch: No, I don't think he's not interested, I think he's just got a lot of other things going on, he's away a lot from Hong Kong also, but they are a very generous family, they do a lot of charitable contributions both to some Jewish causes as well as other causes.[139]

Die Kadoories behalten die Leitungsrolle in der jüdischen Gemeinde bei, sind aber in dem jüdischen religiösen oder kulturellen Alltag nicht sehr präsent. Sie bewahren ihre jüdische Identität und spielen in der Gemeinde wie auch in der größeren Gesellschaft eine wichtige Rolle, nicht letztlich auch durch ihren karitativen Einsatz. Doch einen kulturellen Touch von Seiten der Gastgesellschaft konnten die Interviewpartner nicht feststellen. Charles Familie ist auch eine der langfristigsten vor Ort: sie lebt in Hong Kong seit 1956, und schon seine Urgroßeltern sind Ende des 19. Jh. nach China eingewandert. Charles verneint zwar den chinesischen „flavor", spricht jedoch von der Affinität zu Asien, die in seiner und ähnlichen Familien entsteht:

A: Can you speak of such of … of a flavor of Chinese?
Ch: No, I don't … I don't think there is that. I think … I think … I think that families like my own, and … and there are only a hand full of them, probably feel a closer affinity to Asia than we do to the US or the UK. I mean … I'll give you an example: I actually … I actually have a British passport because Hong Kong was a British territory, so living here all these years I have a British passport. But to me it's purely a travel document. I don't … you know, I … I have no plans to ever live in England, when I visit England I'm very grateful to have a British passport, but I don't feel necessari-

139 Charles, Interview vom 17.11.2011.

ly … a … a strong tie to England. […] you know … if I go to a football game, and Britain is playing Romania, I'm happy to support either side. You know, I don't feel an allegiance to one side or the other.

A: Would you support China if China is …?

Ch: Yes, of course, in fact I went to the Beijing Olympics and you know, to me China was my home team. You know … It means something.

A: Right, right. Do you know how many families of this kind still exist?

Ch: Probably … four or five.[140]

Heimatliche Gefühle verbinden diese Familien mit dem Residenzland, in dem sie schon seit Generationen leben; das soll im Unterkapitel 5.2.1 thematisiert werden. Einen lokalen „flavor" findet Charles aber in seinem Fall nicht. Wie steht es aber im Falle der gemischten Familien, dort wo z. B. die Ehefrau chinesisch ist? Eliza versucht, in solchen Fällen den chinesischen „flavor" zu entdecken:

A: May I come a little bit back to these Chinese wives and Jewish husbands? You said that here Judaism get this special flavor, and I did not really get the point …, where, how, what happens with … how can you see, where can you see this special flavor of Judaism in these families? What is the mother introducing from the Chinese culture? Let say she becomes Jewish, she observes the Sabbath, she keeps kosher, and everything. What does she bring in, what is the Chinese part which she would bring in?

E: Definitely the language. Someone of these kids speak Chinese, or whatever, Filipino, or whatever she is, Japanese. The language is definitely no. 1.

D: Actually …

A: And in terms of culture?

E: In terms of culture … I know a Japanese family that they go regularly back to Japan, and they have, you know … to visit the grandmother. So, obviously the customs are there, and the language is there, from the mother side. And this specific family, they are regulars in the Synagogue here, so, you know, they bring definitely the Jewish flavor, their kids are named with Hebrew names, and you see there is actually a very nice mix because you see that the Judaism is there, but the Japanese is there … There is another family that is also very committed to Judaism but he is married to a Chinese, she speaks to him in Chinese, to the boy, the father also speaks Chinese. They speak English too, and they are very committed to Judaism, they go to Israel, and all that.[141]

Eliza erklärt, dass die Kinder der gemischten Familien die Sprachen beider Eltern sprechen, und dass die Bräuche aus beiden Kulturen eingehalten werden. Diese gelten in dem Fall für sie als ein chinesischer „flavor". Doch nicht immer stimmt es, dass in gemischten Familien beide Sprachen und Kulturen gelernt werden. Abrahams Familie ist ein Fallbeispiel dafür:

---

140 Ebd.

141 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

ABR: My own children, growing up in Hong Kong, never learned Chinese. [...] The household-helper that we had, as … as most household-helpers are in Hong Kong, was from the Philippines. So as a result the exposure to Chinese was not … very great and, you know, my wife spoke English to them and they went to an English … a fancy English school on the peak, you know. Because the aspiration was … and this is not an uncommon thing, the aspiration was to be … British, to be part of the ruling class. This is a colony, a British colony, you know and … my wife said: 'I thought that was great, they're going to an English school', you know. [...]

A: But to what extent did your wife bring Chinese culture into the family? I mean she didn't bring the language …

ABR: Not very much, not very much. I mean the festivals, the holidays … of course … she would absolve them with some of her relatives and … and I would be invited also. And … but you know, it just never occurred to us, it was … I think … Thanksgiving, American Thanksgiving was just as important to her … and … and 4th of July … and … because … those were the holidays that I celebrated with my journalist friends and to be seen, go to the … we are members … go to the American club, you know … And this was the … thing that she related to.[142]

Hong Kong Chinesen können nach ihrer Grundeinstellung zur VR China und zur chinesischen Kultur in zwei Gruppen eingeteilt werden, Chinesen und Hongkongesen. Abrahams Frau ist chinesisch, würde sich aber als Hongkongesin bezeichnen. Sie legt keinen Wert darauf, dass in der Familie Chinesisch gesprochen wird, sondern sie selbst spricht Englisch mit den Kindern. Die chinesischen Feiertage werden gehalten, doch ihnen wird kein besonderer Wert beigemessen. Die für eine Kolonie typische Mentalität ist stärker und man versucht, zur oberen Schicht zu gehören. Für die hongkongesische Frau ist wichtiger, dass sie und die Familie zu den amerikanischen Feiertagen im amerikanischen Klub gesehen werden, als dass die chinesische Kultur in der eigenen Familie weitergegeben wird. Abel hingegen, der in Beijing lebt und eine chinesische Ehefrau hat, spricht von einer gegenseitigen interkulturellen Beeinflussung, ohne sie genauer zu beschreiben:

A: How is it for you to live together with a Chinese wife?

Ab: Well, I think there is some kind of … movement, you know, from … I'm becoming maybe a little more Chinese and she's becoming more … I don't know if to call it Jewish or … westernized or …[143]

In Abels Familie existiert ein Geben und Nehmen; er selbst verändert sich und seine Frau auch. Seine Frau steht jedoch laut Abel eher der westlichen Kultur als der jüdischen näher, obwohl er ein praktizierender Jude ist. Dasselbe kann er über die anderen Chinesen sagen, mit denen er täglich zusammen kommt:

---

142 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

143 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.

A: You live in an important Chinese city, you interact with Chinese in your everyday life, you have Chinese colleagues or Chinese employees. Do you think that a kind of intercultural exchange happens by the very fact that you live here?

Ab: Yeah, yeah, I think there is some kind of intercultural exchange but I don't know if it is a Jewish … kind of … cultural exchange or more … I would say westernized kind of … attitude that … But some of them are very … westernized, some of the people that I work with, you know, some of them it's … they are very, I'd say, not sophisticated but the sophisticated part of … more westernized; many of them went to schools outside China … So it's quite reasonable …

A: And do you think they become more westernized after interacting with you?

Ab: I wouldn't say so, it's very hard for me to know the impact on … Maybe my wife, but otherwise … I don't know. She was also westernized, but maybe more sensitive … It's very hard for me to, to … to say about, but I don't think I, I … I have impact on … because it's very hard, you know … I have some, but I wouldn't think made for … changing them. It's a little bit, you know …

A: So can we speak, or to what extent can we speak about an intercultural communication?

Ab: I don't know, it's very hard … It's very hard to get … First, the number of foreign people here is still very, very small and … the extent, the, the power of the Chinese culture is so strong, so a long … It's … It would take a lot, a lot, a lot of … of people, and a lot, a lot of efforts to, to create … a change, a significant change.[144]

Abel glaubt, dass er mit den Chinesen, mit denen er im Beruf zu tun hat, an einem interkulturellen Austausch beteiligt ist, dessen zwei Komponenten die chinesische und die westliche Kultur sind, nicht die jüdische. Des Weiteren relativiert er seinen Einfluss auf die Mitarbeiter, indem er erwähnt, dass diese ohnehin schon westlich beeinflusst sind, etwa durch das Studium im Ausland. Auch seine Frau war eine verwestlichte Chinesin, doch durch das Zusammenleben mit ihm entwickelt sie ein neues Verständnis, eine neue Empfindsamkeit für die westliche Art. Abel fällt es schwer zu definieren, was der eigentliche Impakt ist, bzw. was den chinesischen „flavor" der Juden oder den westlichen „flavor" der Chinesen ausmacht. Mit dem Satz: „It's a little bit, you know …" suggeriert er, dass alles im unterschwelligen Bereich bleibt. Die Begründung dafür liegt im quantitativen (gemeint sind die Zahlenverhältnisse zwischen westlichen Ausländern und Chinesen) wie auch im qualitativen Bereich (damit meint Abel die Stärke der betreffenden Kultur). Aus dieser Erklärung resultiert jedoch, dass Abel an Veränderungen denkt, die gesellschaftlich spürbar wären. Solche Veränderungen sind unter den gegebenen quantitativen und qualitativen Umständen kaum sichtbar. Auch wenn Abel nicht von gesellschaftlich sichtbaren Veränderungen sprechen und auch wenn er seinen Einfluss auf seine Mitarbeiter oder sogar auf seine Frau nicht genauer definieren kann, ist es

144 Ebd.

wichtig, dass er den Prozess des interkulturellen Austausches wahrnimmt und die wachsende Empfindsamkeit für den nahestehenden Partner bezeugen kann.

Auf die Frage der Freundschaft als Indikator der Intensität der Verbindung zur Gastgesellschaft gibt Abel eine interessante Antwort:

A: Is it possible if you're not married to a Chinese person, but if you're just a person who lives here, is it possible really to have good Chinese friends?

Ab: I think it's not that easy, it's very hard, I mean, it's very, very hard […] With women it's easier. For me at least, you know … With men, they are very, very closed; they have this kind of complexity that I … it's very hard for me to understand. I think with women, women here are more … open and they are more … outgoing, so it's easier to communicate with them and to get some kind of … friendship with them, but it's still limited in many ways because … For example, many times, you know, when they converse with you, Chinese people, they let you hear something that they think will be appropriate for you to hear. Not always being polite, and not always being … trying to flatter you or whatever, it's not always … the reason, but they have this kind of … mindset that they need to say something appropriate, you know, to the situation and the person that sits … besides her.[145]

Abel spricht von der Schwierigkeit, als Westler ein tiefes freundschaftliches Verhältnis mit einer chinesischen Person herzustellen. Die chinesische Kultur mit ihren Regeln zum angemessenen Umgang mit den anderen hemmt das offene Reden und erschwert den Prozess der gegenseitigen Annäherung. Frauen würden sich leichter als Männer in einem Gespräch öffnen, doch auch sie sind den konfuzianischen Einschränkungen ausgesetzt.

Eine weitere Form des interkulturellen Austausches findet auf der häuslichen Ebene statt. Expatfamilien lassen sich oft durch eine Haushilfe unterstützen. In Kong Kong werden solche Jobs von philippinischen Frauen ausgeübt. Deborah und Eliza berichten darüber:

A: Somebody told me that there is not so much exchange between Chinese and Jews but much more between Jews and these Filipino girls who help in their homes. That the Filipino girls learn much more about Judaism and Jews than the Chinese.

E: It depends on whom you're asking and where you are. If you ask a house wife she would say that because she is interacting with the Filipino.

D: But the Filipino learns more from the Jews rather than the Jew learns from the Filipino. Because if you take my helper for example, she can tell you exactly, what to cook, how to cook, what not to cook, what cannot be done, what can be done. And I don't know a lot about that …

E: She knows more about Judaism than Debbie knows about the Filipino customs.

A: Well, she's interested just because she has to do these things, it's not a genuine interest in Judaism, right? She wants to do her job properly.

145 Ebd.

E: Yes, yes, in general, generalizing that is affirmative. However if you get some very … like my helper, she is extremely religious, she is a Catholic, from Filipino, very, very Catholic, very religious, and she is very … she is in all of Jewish people, she knows about the Old Testament, she reads about it and she saw movies about Jews […]

D: By the way, the helpers are also participating as helpers in Jewish events. If we have a big event for the holiday, for Chabad, for example, or … so Chabad will ask if there are helpers who want to volunteer and sometimes they would come.

A: So, just for volunteering, not …

D: Yes, yes, for the fun, and by the way, because they are with the kids always. So they come with the children for every celebration.[146]

Im häuslichen Milieu findet demnach eine weitere Form der Kommunikation der jüdischen Kultur nach außen statt. Die Haushelferinnen sind oft zugleich auch Kinderfrauen, die die Kinder zu den Aktivitäten in der religiösen Einrichtung begleiten und sogar hier freiwillig ihre Dienste zur Verfügung stellen. Dadurch kriegen sie viel von der Ausübung der jüdischen Religion mit. Der karitative Basar der *Jewish Women's Association* kann als eine institutionalisierte Form der Hinwendung der Gemeinde nach außen angesehen werden.[147] Die Institutionen sind aber vielfach mit der Gastkultur verbunden: durch ihre Angestellte, die manchmal wie Bindeglieder zur Außenwelt fungieren, wie im Falle der zwei chinesischen Sekretärinnen der UJC,[148] sowie auch durch die Bediensteten in den Blue-Collar Jobs (Küche, Reinigung). Auch die meisten jüdischen Zentren und Chabad Häuser, ob auf dem Festland oder in Hong Kong, haben eine Anzahl von chinesischen bzw. philippinischen Angestellten, die in der Küche des koscheren Restaurants und bei der Vorbereitung der Mahlzeiten nach den Gottesdiensten arbeiten. Um der Arbeit willen oder seltener auch aus Interesse lernen die Haushilfe bzw. die Angestellten der Zentren einige Grundregeln des jüdischen Verhaltens, insbesondere jene, die im Zusammenhang mit dem Essen stehen. Die religiösen Einrichtungen kommen ihnen entgegen, indem sie für die Haushilfen geeignete Materialien anbieten:

D: This is for example, Chabad of China, *Keeping Kosher in Hong Kong*. […] The interesting part is that this is in Tagal, in Filipino […] My helper uses this, so you can go to Chabad and ask them for the Filipino guide. […] For example they also make for us a kosher fish list with translation to Chinese so we can go to the market and point: I want this one. Do you have any of these? And this is how we keep kosher, ok? Or going shopping: list of shops that have kosher food.[149]

146 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
147 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
148 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
149 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

Die Einhaltung der Kaschrut Regeln gehört zum Kern des Judentums und wird – heutzutage wieder verstärkt – von den jüdischen religiösen Zentren besonders gefördert. Listen mit den koscheren Produkten und deren Erwerbsmöglichkeiten werden auch in der Muttersprache der Haushilfen angeboten. Dies geschieht jedoch nicht zu dem Zweck, einen interkulturellen Austausch zu realisieren, sondern um die jüdische Identität in einem fremden Milieu zu stärken. Die Veröffentlichung der Broschüre in Tagal ist somit nicht ein Mittel der Kommunikation nach außen, sondern des Drinnen Bleibens für die Insider. Eine Nebenwirkung davon ist, dass sie die jüdischen Regeln bei Angehörigen anderer Kulturen bekannt macht. Ebenso die Dialoge, die im Rahmen der Koscher Zertifizierung von chinesischen Fabriken entstehen, wie Rabbi Aouizerat berichtet:

S: Many times I go for Kaschrut to factories for kosher certification of … For kosher certification I go to factories all over China. […]

A: So you really have a quite intensive contact with the Chinese society if you go to so many factories.

S: Yes. So many times I answer to this question because they ask where I am from and they … sometimes they know that they have to be kosher but they don't know much about Judaism, so of course we talk.

A: And then do you have to explain to them what it means to be kosher and what's the significance of that, or …?

S: Am … it's very complicated to go into the details of kosher. Now they know that they have to use these ingredients in order for the item to be kosher and if there is no further interest from them, we keep it to this, because it's already complicated.

A: They are not interested to know the meaning of this. They don't ask questions.

S: Some … some of them not, because the only … the main reason is to do business, sell the product, so they do whatever they need for it; and some of them are more interested why Jews have to eat this kind of food, but very few.

A: And what happens after they understand this? Do they …

S: No, they don't do the connection, I mean many times I go to factories and they know that I need the product to be kosher, it means they have a certification and when I arrive at the factory, we go around the factory and we see that every item needs to have a kosher logo and needs to be kosher, and then after we finish they invite me for lunch. I say to them: 'But you know I'm eating only kosher'; they say: 'Yeah, but you can eat with us'. They don't … you see, so it's … I'm trying to explain this.[150]

Rabbi Aouizerat berichtet, dass sich während seiner Inspektionen in Fabriken Gespräche über das Judentum und manchmal sogar über die Kaschrut Regeln ergeben. Der Rabbi findet allerdings, dass es sehr schwer ist, die jüdischen Regeln zu erklären und dass die Gespräche nicht viel bringen: nach den Erklärungen sehen die chinesischen Geschäftspartner nicht ein, warum der Rabbi

150 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

nicht gemeinsam mit ihnen essen kann. Die Aussagen des Rabbis werden von M. Avrum Ehrlich bestätigt; dieser spricht von einem „ironic pity in this lack of communication“, oder von „a pity that a genuine intellectual and cultural exchange would usually not spring from these encounters“.[151] Die Gründe dafür sind mannigfaltig: „lack of motivation […] among orthodox Jews to explain or justify Jewish ideas“, gepaart mit „the awareness that the Chinese authorities do not want Jews to discuss their religion with Chinese businesspeople“.[152] Auch Ehrlich berichtet von vielen Situationen, wenn der Fabrikleiter nicht versteht, warum sich sein Businesspartner nicht zum Essen einladen lässt, und die Absage akzeptiert, jedoch als unhöflich empfindet.[153] Daraus resultiert, dass das Judentum trotz seiner Existenz auf dem chinesischen Gebiet sogar dort, wo Interaktionen im Alltag vorhanden sind, von der Gastkultur kaum rezipiert und noch wenig verstanden wird.

Die Kaschrut Regeln haben über die Jahrtausende zur Absonderung der jüdischen Gruppen von ihrer Umwelt beigetragen und die jüdische Identität bewahrt. Trotzdem ist das Essen einer der Bereiche, wo gegenseitige Beeinflussung zwischen den Kulturen am ehesten geschieht. Deborah erklärt, wie dies möglich ist:

> D: Wherever Jews were sitting, they tried to adjust themselves to their environment, keeping from one hand being secluded as Jews, and on the other hand living in peace with their neighbors. This is, I'm saying, from history, ok? You can see many influences, basically first of all in food. So, you can always see that the Jewish kitchen adjusted local food according to the ingredients, according to what they saw at their neighbors, but according to Jewish kosher rules, no pork, no …[154]

Der Austausch in Sachen Essen bedeutet, dass man lernt, mit örtlichen Zutaten zu kochen und dass man Rezepte aus der Gastkultur übernimmt, innerhalb der Grenzen des Kaschrut. Das tun Juden überall in der Welt und selbstverständlich auch in China. Das Buch, über das Debbie des weiteren berichtet, exemplifiziert dies:

> D: Another thing is that the school published *The Flavors of Our World* and many women from the community, each one gave her favorite recipe. This way we have a book with recipes and, you know, Filipinos, they like to work a lot with given recipes, but we can't give them any book, because in many books you will find the pork, you

151 Ehrlich, 2010, 75.
152 Ebd., 75.
153 Ebd., 75 f.
154 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

will find the seafood … And this book for us is like safe, you know, you can tell her, if you find something that you like, from here you can do whatever you like.

A: Interesting. Well, and it's a quite a big book, over 300 pages.

D: Yes. As you can see, the book doesn't pay much attention to … not like other cookbooks, there is no room for pictures, photos of the dish, because this is of less importance. While in any other cookbook the photos will take a big part of the book, here the emphasis is to have the ability to have Jewish food from different flavors, you know, because some came from Romania, some came from Brazil, some came from the States, some came from Britain […] you can see if you haven't noticed the only photo in the book is where the chopsticks are holding a kneidlach. And this is a very European food. […] So, we are open to the culture, at the limit of the Judaism rules. Judaism rules, no problem to eat with chopsticks, the Bible doesn't say anything against eating with the chopsticks. So eating with the chopsticks it's ok … I think that that's it, yes, I think that this summarizes, I think this photo actually summarizes the attitude …[155]

The Flavors of Our World exemplifiziert den intrajüdischen Austausch, den Austausch von Rezepten innerhalb der Gemeinde, wie auch den Austausch mit der Gastgesellschaft. Die Essstäbchen, die einen Knödel halten, sind ein gutes Beispiel dafür. „We are open to the culture, at the limit of the Judaism rules", fasst Deborah die Diskussion zusammen. In den erwähnten Beispielen handelt es sich um die Beeinflussung der Expatgruppe durch die Gastgesellschaft in Sachen Essen. Die umgekehrte Richtung der Beeinflussung existiert jedoch auch. Hillel, der Sprecher der sephardischen Kongregation Shuva Israel in Hong Kong, beantwortet die Frage nach dem Einfluss seiner Gemeinde nach außen wie folgt:

X: Well, as I told you, first of all the restaurant is a Jewish restaurant. Sometimes a Chinese wants to … to come to eat, to try Jewish food or food from the Mediterranean like falafel, humus, something … it's unique here, because everybody eats Mc Donald's all the time … so if they want to eat something nice … And as I told you if someone is interested, so he's coming to see what is Shabbat, what is the prayers, what we eat in Shabbat so I think it's a … give a little bit an … influence, and of course the businessmen, the Jewish businessmen, they pull also the economic in the society.

A: And do Chinese people come to see the Shabbat or to …?

X: Yes, I see, I saw some … come holiday, Shabbat, a few, but come. […]

A: But do the Chinese know this community? They know if there is good food here and if everything is fine here? Do they know this?

X: They come. They see the service. There is a … advertisement to come to eat in the restaurant. Like every restaurant make advertisement. And then they come, they see there is good food, it's good service, they see us working, they say it's nice … good atmosphere.[156]

155 Ebd.

156 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.

Koscheres Essen steht allen offen, und die jüdischen Restaurants in Hong Kong bieten jedermann jüdische Speisen an. Sie machen durch Werbung auf sich aufmerksam, so dass jeder Bewohner der Metropole die Möglichkeit hat, in den Genuss des jüdischen Essens zu kommen. Für Hillel ist das Restaurant die Form der Beeinflussung der Gastkultur, die ihm als erste einfällt, neben den Besuchen von Einheimischen bei den Gottesdiensten und den wirtschaftlichen Bedeutung der jüdischen Handelsleute.

Des Weiteren berichtet Hillel über die beachtliche Sichtbarkeit seiner kleinen Gemeinde, die zu den Gottesdiensten chinesische Gäste anzieht. Wie schon angedeutet sind die Gemeinden in Hong Kong frei in ihrem Auftreten, so dass mehrere von ihnen Gruppen von Schülern und Studenten oder weitere Gottesdienstbesuchern als Besucher haben.[157] Dies fördert die Kenntnis des Judentums nach Außen und das bessere Verständnis dieser Religion bei den Interessierten. Auf dem Festland gibt es nur von Seiten der chinesischen Judaistikprofessoren zusammen mit ihren Studierenden organisierte Besuche in den jüdischen Zentren,[158] weil der Staat den Kontakt mit dem Judentum in Grenzen halten will. „As long as it's academic it's not a problem. As long as they bring them just to explore more knowledge about different religions, it's not a problem", erklärt dazu Rabbi Greenberg.[159]

Formen des interkulturellen Austausches finden sich demnach auf allen Ebenen: von der Businesskultur, wo die Betroffenen innerhalb der eigenen Firma die Regeln aufstellen und mit den Businesspartnen höchstens einen kulturell gemischten Stil pflegen, bis zu dem ständigen Wechsel in gemischten Familien. Die aus Mischehen hervorgehenden Kinder sind entweder in der einen oder in der anderen Kultur stärker verankert, die zwei beteiligten Ehepartner lassen sich in unterschiedlichem Maße, je nach eigenem Interesse und nach der eigenen kontextuell bedingten Fähigkeit, auf die jeweils andere Kultur ein. Abgesehen von den Mischehen hat der interkulturelle Austausch jedoch klare Grenzen: auch die seit Generationen in Hong Kong lebenden Juden bleiben Expatriates. Religion wirkt identitätsstärkend und versucht, das Ausmaß der Anpassung an und der Beeinflussung durch die Gastkultur für jeden Einzelnen zu bestimmen.

Der interkulturelle Austausch zwischen der untersuchten Expatgruppe und der Gastgesellschaft findet demnach zwar nur in kleinem Maße statt, verläuft

157 Siehe auch Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2001; oder Fernando, Interview vom 15. 11. 2011.

158 Siehe z. B. Kate, Interview vom 25. 10. 2011; oder Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

159 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

aber in beiden Richtungen und wirkt auf dem Niveau der beteiligten Einzelnen prägend. Die Religion an sich weist noch keine Zeichen einer Veränderung unter der Einwirkung der Gastgesellschaft auf, doch diese wird auf lange Sicht für möglich gehalten. Die bessere Kenntnis der Religion in der Gastgesellschaft wird durch die Gemeinden ebenfalls nur auf dem Niveau der Einzelnen gewährleistet; der Grund dafür liegt in den ungleichen Größenverhältnissen und auf dem Festland auch in der restriktiven Kontrolle durch den Staat.

5.1.3 Bewertung des eigenen Beitrags an das Gastland

Der Beitrag der Expatriates und deren Kongregationen an das Gastland fällt unterschiedlich in der VR China im Vergleich zu Hong Kong aus. Wie in den vorigen Unterkapiteln gezeigt wurde, bleibt die VR China in vielerlei Hinsicht dem Einfluss von Seiten der Expatriates verschlossen und wählt für sich selbst die Bereiche aus, in denen deren Beitrag willkommen ist. Diese haben v. a. mit deren beruflichem Einbringen als Experten, Englischlehrer oder Geschäftsinhaber und Handelspartner zu tun. In ihrem Kompetenzfeld bringen diese sich selbstverständlich und bewusst beim Aufbau des Landes ein: „Jews want to have an impact“,[160] behauptet Abel; „I was glad that I got to participate in some of the positive changes that took place in the society“,[161] formuliert George. Einigen von ihnen gelingt es, einen prägenden Einfluss zu haben: „if you meet Kate for example, she’s living here for thirty years, she had a very big impact, you know, on, on, on China and she’s even well known here“.[162] Doch auch wenn der Einfluss einzelner beträchtlich gewesen sein kann, ist man sich bewusst, dass es bei den gegebenen Größenverhältnissen wenig ausmacht: „First, the number of foreign people here is still very, very small and … the extent, the, the power of the Chinese culture is so strong, so a long … It’s … It would take a lot, a lot, a lot of … of people, and a lot a lot of efforts to, to, to create … a change, a significant change“.[163]

Mit Blick auf die geführte Wirtschaftsethik fallen, wie schon gesehen, die Antworten unterschiedlich aus: wenn Edward den Bedarf der Anpassung an die Regeln der Gastkultur hervorhebt, gibt es andere, die sich die Freiheiten nehmen, die einem „blöden Ausländer“[164] erlaubt sind, und dennoch ihrem

160 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
161 George, *The Point of Departure Shanghai, China, Monday October 10th, 2011 #1853*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
162 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
163 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
164 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.

Business nachgehen können: „ich habe meine Werte und ich habe meine Freiheit, und die nehme ich mir“, behauptet der Firmenbesitzer Daniel und ergänzt, dass die Chinesen trotzdem Geschäfte mit ihm machen.[165] Daniel erwähnt auch, dass die auf der Torah beruhende Ethik und deren Prinzipien in der Firmenleitung befolgt werden können: seine Angestellten haben mehr Feiertage und mehr Freiheiten, sie werden zu einem offenen Umgang miteinander eingeladen usw. Doch obwohl es sich um Werte handelt, die im Judentum zentral sind, verbindet Daniel dies nicht bewusst mit seiner Religion: „das hat nicht unbedingt mit der Religion zu tun, sondern ich glaube mehr mit meiner persönlichen Einstellung“.[166]

Weitere Formen der individuellen Beeinflussung der Gastkultur sind sporadisch: George versucht als Psychiater, Werte zu vermitteln, und erkennt an, dass diese nicht ausschließlich jüdische, sondern jüdisch-christliche Werte sind.[167] Dem Prinzip des *Tikkun Olam* folgend greift er z. B. im Falle eines Diebstahls zugunsten des Opfers ein und erzählt das Ereignis weiter, was das Staunen der chinesischen Zuhörer auslöst und sie zum Nachdenken auffordert.[168] Lediglich in gemischten Familien besteht ein intensives Geben und Nehmen zwischen den Ehepartnern, doch diese gehen nicht über den Familienkreis hinaus.[169]

Die Kongregationen sind auf dem Festland aufgrund des Versprechens, nicht zu missionieren, zugelassen. Sie dürfen sich also als religiöse Form nicht nach außen wenden, sondern müssen im *expat bubble* eingeschlossen bleiben. Als Arbeitgeber für die Chinesen dürfen sie jedoch fungieren und bestimmte Formen der Beeinflussung sind in diesem Rahmen möglich, wie aus dem im vorigen Unterkapitel zitierten Beispiel von Rabbi Greenberg ersichtlich wurde. Der Beitrag, über den Rabbi Greenberg dort spricht, ist es, den Chinesen die Hilfsbereitschaft beizubringen, ein in der Torah verankerter Wert, welcher in der chinesischen Kultur laut dem Rabbiner nicht so ausgeprägt ist. Des Weiteren können sich Kongregationen wie Individuen philanthropisch einbringen: den Spendentätigkeiten und den sozialen Projekten werden durch die Behörden keine Grenzen gesetzt.

Auch in Hong Kong ist Philanthropie einer der großen Bereiche des gesellschaftlichen Sich-Einbringens der Gemeinde in Form des Trustes, der einzelnen Kongregationen und der Individuen. Charles berichtet über den Einsatz der Gemeinde und deren Prinzipien:

---

165 Ebd.
166 Ebd.
167 George, Interview vom 2. 11. 2011.
168 Ebd.
169 Siehe z. B. Abel, Interview vom 23. 10. 2011.

Ch: In addition to the Jewish activities that we support, we also provide some funding to about 20 non-Jewish charities in Hong Kong, because we feel that as ... as a Jewish community, as the Hong Kong Jewish community, we're part of the greater community and we have responsibility to that community and to try to help wherever we can to better the lives of those not just in the Jewish community but in the greater Hong Kong community.[170]

Charles spricht von einer Verantwortung gegenüber der größeren Ortsgemeinde, zu der die jüdische Gemeinde sich zugehörig fühlt. Der philanthropische Einsatz des Trustes nimmt demnach diese größere Gemeinde ins Visier. Auch Deborah und Eliza berichten über die karitativen Zwecke des Basars der *Jewish Women's Association* und heben hervor, dass die Einkünfte in Israel und in Hong Kong gespendet werden:

E: This is something, this is exactly an example of what, you know, our values are, because we are doing this to raise funds, not only to organizations in Israel, but also to Hong Kong, organizations from Hong Kong.
A: So, the funds go to Israel and to Hong Kong?
E: And to Hong Kong.
D: And also in Israel, all our funds with no exception, they support children and women in need regardless their religion ...
E: ... nationality, affiliation. So this is another value of ours.[171]

Die geographische Begrenzung (Israel als Heimatland und Hong Kong als Gastland) ist für die Verwendung der Einkünfte von Bedeutung, wie auch die in den Prinzipien statuierte Unterstützung für Frauen und Kinder.[172] Religion, Nationalität und weitere Zugehörigkeiten der Nutznießer sind jedoch nicht von Bedeutung: somit geht diese Form des Einsatzes über einige Grenzen hinaus. Des Weiteren verbinden Deborah und Elisa diese philanthropische Tätigkeit mit den jüdischen Werten, die sie zu einem Beitrag des Judentums an die Gastmetropole werden lässt. Eliza weist auch darauf hin, dass der jüdische Beitrag nicht unbemerkt bleibt und entsprechende Bewunderung hervorruft:

E: One, a friend of mine who is Chinese is a businessman here, a long time friend of mine, he's the one providing the storage for our goods. So of course he knew about Jews because of me, but he ... That was a comment, interesting comment from him in the other day, cause he said: 'I am very surprised at the amount of goods that you are able to collect ... It's full, it's 1,500 square feet of space, completely full of goods'... And he mentioned, 'I am very surprised how quickly they were able to gather these, these goods' [...] These are mainly people from the community donating. So

170 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

171 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

172 http://jwa.org.hk/about_us/, zuletzt gesehen am 8. 04. 2016.

> how quickly people came together and donating, how generously they donated. So this was something that, you know, I mean, our storage person is Chinese ...[173]

William veranschaulicht seinerseits den karitativen Einsatz seiner Kongregation, der UJC:

> W: We for example, this community raise money for the Hongqiao district of Shanghai. There's another group here called ... was it Sunshine?... something another ... Children's Fund, raise money for a very, very poor school still going. I don't even know where it is, Shangxi China, Southern boonies, Southern woods ... but they have the school and they've been going for so long now that this school are now graduating kids that go to the university and come back, you know, that's Jewish.[174]

An dem Beispiel wird deutlich, dass die Spendentätigkeit der Hong Konger Kongregation auch in die VR China hinein fließen darf. Die Gruppe trägt daher nicht nur zum Wohlstand Hong Kongs bei, sondern bringt sich auch im großen China ein. Die drei Zitate zeigen, dass diese Formen des Einsatzes sich mit jüdischen Prinzipien untermauern lassen, dass es sich also in beiden Fällen um einen Beitrag des Judentums in dem Gastland handelt.

Für Individuen stellt sich auch mit Bezug auf Hong Kong die Frage der Wirtschaftsethik. Wie schon erwähnt, sprechen manche Geschäftsführer über einen gemischten Stil der Firmenleitung, was einen jüdischen Beitrag voraussetzt.[175] Das jüdische Prinzip des *Or LaGoyim*, ein Licht für die Nationen zu sein, wird allerdings von den Individuen unterschiedlich eingesetzt: „I think people try, ah, some people feel it and some people don't, I mean, some people don't care at all".[176] Als Experten oder Handelspartner bringen sie sich jedoch allenfalls in die Entwicklung der Gastgesellschaft ein, können dabei bis auf hohe Posten gelangen, wie z. B. als Regierungsbeamte,[177] und genießen die Anerkennung der Gaststadt.

5.2 Jüdische Expatkongregationen und das Heimatland

5.2.1 Das Verhältnis zu den unmittelbaren Herkunftsländern

Die unmittelbaren Herkunftsländer bilden für die jüdischen Expatriates i. d. R. ein richtiges Zuhause; sie sind geographische und kulturelle Orte, mit denen

---

173 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
174 William, Interview vom 14. 11. 2011.
175 Ebd.
176 Ebd.
177 Paul, Interview vom 14. 11. 2011.

sich die meisten Interviewpartner identifizieren. „Ich bin auch ein Deutscher, ich bin auch ein Jude",[178] formuliert Daniel und drückt dadurch seine zweifache ethnisch-kulturelle Identifikation aus. Für die Identifikation mit den Herkunftsländern gibt es mehrere Anzeichen. Eines davon ist die empfundene kulturelle Zugehörigkeit. Wie im Unterkapitel 5.1.1 gezeigt wurde, vergleicht John die chinesische Kultur mit der amerikanischen, nicht mit der jüdischen, wenn er danach gefragt wird, ob die chinesische Kultur der seinen gleicht oder davon ausweicht.[179] Das zeigt, dass Amerika der Ort ist, wo er sich in kultureller Hinsicht zugehörig fühlt und den er als seine Heimat bezeichnen kann. Ein anderes sind die heimatlichen Gefühle: zu dem Ort, den man als Zuhause betrachten kann, entwickelt man Emotionen. Im Unterkapitel 5.1.2 wurde das Beispiel von Charles angeführt, dessen Familie seit mehreren Generationen in China lebt, der sich kaum durch China kulturell geprägt sieht, jedoch eine gefühlsmäßige Verbundenheit zu seinem Residenzland China hat, und nicht zu Großbritannien, dessen Staatsbürger er ist.[180] Ein weiteres ist die Verbindung zur dort gebliebenen Familie. Das Herkunftsland der Expatriates ist das Land, wo sie ihre Verwandten haben und wo sie zu ihnen zurück kehren, sei es nur für die Feiertage, wie z. B. für Hanukkah,[181] sei es für immer nach ein paar Jahren in der Ferne. „Their parents are getting old, so they wanna go back and take care of their parents; or the kids going to college and they're back in America",[182] gibt Kate an als Grund für die große Fluktuation innerhalb der Gemeinde. Aus demselben zitierten Fragment kann noch ein Anzeichen der Identifikation mit dem Herkunftsland abgeleitet werden: die Zukunftspläne der Expatriates sind mit diesem Land verbunden.

Das Herkunftsland wird durch diese Verbindungslinien (die kulturelle, die emotionale, die familiäre, die zukunftsbezogene) zum Heimatland der Expatriates. Nicht immer gelten alle diese Linien der Verbindung gleichermaßen. So ist z. B. Charles gefühlsmäßig an China gebunden, ohne einen chinesischen „flavor" übernommen zu haben; Eliza hingegen trägt, wie im Unterkapitel 5.1.2 gesagt, den brasilianischen „flavor", weist jedoch nach eigener Behauptung keine gefühlsmäßige und zukunftsbezogene Identifikation mit Brasilien auf: „The majority of the Jews have that thinking, being from America, from Israel, they think they go back. I am an exception because I am from the world, I consider myself ... Brazil plays no part in my future, I don't think, I mean,

178 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
179 John, Interview vom 25. 10. 2011.
180 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
181 Sam Riley, *At a party like this, all cultures come together*, in: Shanghai Daily, 17. 12. 2008, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/251/MMJt2517855.pdf, zuletzt gesehen am 5. 05. 2016.
182 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

going back, I don't think so".[183] Wenn einer oder mehrere Aspekte dieser Verbundenheit vorhanden sind, trägt das Herkunftsland schon Züge des Heimatlandes. „Jews, they definitely, the majority think that they will go somewhere else, to their homelands, where they come from", nimmt Eliza die Zukunftsbezogenheit auf und setzt das Gleichheitszeichen zwischen Heimatland und Herkunftsland.[184]

Im Falle der Kongregationen und der religiösen Institutionen sind ebenfalls die kulturellen Aspekte (man richtet sich in inhaltlicher und organisatorischer Hinsicht nach deren Modellen[185]), aber auch die statutmäßigen rechtlichen Entscheidungen („we organized as a … as a non-profit organization in the US"[186]) für die Verbundenheit mit dem Herkunftsland ausschlaggebend.

Elizas Bemerkungen zu den Mitgliedern der jüdischen Gemeinde „exchanging flavors" untereinander, die im Unterkapitel 5.1.2 aufgeführt worden sind, zeigen, dass die kulturelle Prägung durch das Herkunftsland stark, aber zugleich flexibel ist. Ein eigener interkultureller Austausch findet somit innerhalb der jüdischen Gemeinde statt, dabei werden genau diese kulturellen Prägungen von Seiten der jeweiligen Herkunftsländer untereinander geteilt, so dass das Hong Konger Judentum ein eigenes, synthetisches Profil entwickelt. Auch auf dem Festland geschieht dies, wie Rabbi Avraham Greenberg für das Magazin *Shanghai Talk* berichtet:

> He [Rabbi Avraham Greenberg] delights in the fact that Shanghai's expatriate community is growing so rapidly, and how that is affecting the community's demographics. 'In their home countries, [members of the Jewish community] may not have the opportunity to meet with people from all sorts of backgrounds, but here in China, they get to enjoy and learn from all sorts of friends. Women from the community cook our monthly communal Shabbos dinner with the taste and style of their home country, so in recent months, we've had community dinners in China featuring food from Morocco, Ukraine and Italy,' he says. 'At these occasions, community members shared their traditions and customs. These dinners were an eye opener for many to be able to appreciate the different cultures and rich traditions within the Jewish people'.[187]

In diesen Beispielen, die um Formen des interkulturellen Austausches innerhalb der jüdischen Gemeinde kreisen, wird die kulturelle Verbundenheit zum

183 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
184 Ebd.
185 Siehe z. B. Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
186 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.
187 Naomi Siegel, *Chabad Jewish Center of Pudong: Where Every Jew is Family*, in: Shanghai Talk, September 2011, 18, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/571/NRWN5719278.pdf, zuletzt gesehen am 5. 05. 2016.

Herkunftsland unterstrichen. Des Weiteren wird hervorgehoben, dass gerade durch diese Verbundenheit der kulturelle Reichtum der jüdischen Gemeinden in China und des jüdischen Volkes im Allgemeinen deutlich wird. Die Beziehung zum Herkunftsland wird somit als eine wichtige Ressource hochstilisiert, die aber gerade in der Offenheit gegenüber dem Anderen ihr Gewicht entfaltet.

5.2.2 Das Verhältnis zu Israel

Israel ist die verklärte ideelle Heimat, die für alle Juden als Bezugspunkt steht. Die heiligen Orte der Juden sind dort, und somit sind Gefühle damit verbunden. „You know, Israel's a part of me as a Jew … It's a part of me, my holy places are there", drückt sich Gil aus.[188] Die Erfahrung der Begegnung mit diesen Orten, seien es die Gräber der Patriarchen in Hebron, seien es die Heiligtümer in Jerusalem, werden in Superlativen ausgedrückt: „It was amazing. Very beautiful and spectacular"; „it was really overwhelming"; „X was moved to tears by this experience";[189] „it was a great experience".[190] Jerusalem steht im Zentrum dieser Verbindung und trägt am stärksten die Merkmale der spirituellen Identifikation: „I think if we could live anywhere in Israel, Jerusalem would be our home. In a way, Jerusalem is already our spiritual home", formuliert George.[191] Mit Offenheit gegenüber Anhänger anderer Religionen erkennt Charles an, dass auch sie derart tief von der Begegnung mit diesem Land geprägt sein können: „I think it's … it's a deeply moving spiritual experience regardless of whether you're a Jewish, Christian or … or … a Muslim, you know …".[192]

Eine prinzipielle Identifikation mit dem Land gilt beinahe für jeden Juden. Wenn John, der amerikanische Interviewpartner der sich selbst nicht als religiös, sondern als spirituell bezeichnet, über Israel und dessen internationaler Politik spricht, verwendet er die erste Person Plural: „we want to align ourselves", „from an economic sense, of course we should be aligned with China", „I don't know if we should have more than that".[193] Auch das Interesse und die Unterstützung für Israel kommen uneingeschränkt bei allen vor: „I was

188 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
189 George, *On Vacation in Jerusalem and Hebron, Monday August 5th, 2013 #2518, Day #21*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
190 George, *On Vacation in Jerusalem & Bethlehem, Wednesday August 7th, 2013 #2520, Day #23*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
191 Ebd.
192 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
193 John, Interview vom 25. 10. 2011.

always very interested in Jewish activities. [...] I mean, if you're coming to Israel, everyone tries to support".[194]

Die Unterstützung gilt dem ideellen Israel; zum konkreten Staat, dessen Politik und dessen Alltag variieren die Einstellungen. Zunächst sollen positive Stimmen zu Wort kommen; so z. B. hebt Philip die demokratische Regierung des Staates hervor: „the whole of the Middle Easts, the only democracy is Israel, and it is a democracy. It's not apartheid in Israel".[195] Charles preist die Errungenschaften des Landes und betont dessen Einzigartigkeit:

> Ch: And at the same time it's kind of a unique country because ... it has a tremendous historical past and at the same time, you know, it's a vibrant dynamic forward looking country, surrounded essentially by enemies who would rather see it disappear, and yet it prospers and is more successful than any other countries around it. And it has no oil. So, you know, it was barren land, you know, when you think about it, what exists there today is ... kind of miraculous because, you know, if you cross the border into Lebanon or Syria or any other bordering country, you notice immediately the ... the change from green to sand, which means really that Israel was built out of the dessert, which the others have not succeeded in doing it. So ... you know, it's ... it's really unique in many ways.[196]

Viele Interviewpartner äußerten sich jedoch kritisch zur israelischen Politik und zu Aspekten des Alltags. So z. B. beklagt Nathanael die Fehler der Politik: „They make a lot of mistakes, a lot of mistakes"[197] und Hillel die Tatsache, dass die Regierung sich in Fragen der Sicherheit und der Erziehung nicht nach der Torah, der Quelle alles Guten, richtet: „if we had ... the direction of the Torah also how to deal security and education, it will be better because the Torah is here to make us good, wants to make us good in life, we don't come here to suffer [...] You should look in the Torah on how we should be but now we see in the reality that the direction of the state is not so good in the issues like education, security".[198] Auch die Belastung im Alltag wird sehr dramatisch empfunden, v. a. hat dies mit der Militarisierung der Gesellschaft und den interethnischen Spannungen zu tun. Darüber berichten v. a. Israelis, wie Nathanael: „It's not easy to be in Israel. Am ... you have to do another month, like, can you imagine, like being in, part of western society and then for a month become a soldier?"[199] Auch Levi schildert die Situation in eindringlichen dramatischen Tönen:

---

194 William, Interview vom 14. 11. 2011.
195 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.
196 Charles, Interview vom 17. 11. 2011.
197 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
198 Hillel, Interview vom 16. 11. 2011.
199 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.

L: When I walk around Hong Kong, let's say, I look … I see the way they live, I really respect this because they are really clean over here, and they're really strict about rules and they respect the rules. These are things that you don't see in Israel. I take another principle there because I lived there and here it is much better than in Israel, for me. I'm talking only about myself. I don't know about other people. For me as a guy who walk in Israel, and all the time you wake up in the morning, if you're happy … so someone is not happy because you're happy. It's a … like a weird way of living. I can't explain it … It's all about the security. In Israel it's all the time problem is that. You feel rude to say: 'I have a nice life, I am good …' There's no way, like you need to hide your feelings. Over here is just live your life, you know, and also to have a Jewish life is … more than I have in Israel … for me, because I'm not so religious …

A: Did you become more religious after coming here?

L: Definitely, definitely … because here you can see the real meaning of Judaism.[200]

Levi kritisiert zunächst seine israelischen Mitbürger, indem er sie mit den Hong Kongern vergleicht, welche die Regeln respektieren und ihre Stadt sauber halten. Des Weiteren empfindet er die interethnischen Spannungen in Israel als sehr belastend: ein Land, das sich so intensiv mit der Sicherheit ihrer Einwohner beschäftigen muss, ist kein guter Ort zum Leben. Levi betont wiederholt, dass es für ihn besser ist, in Hong Kong zu leben als in Israel. Er unterstreicht, dass dies seine persönliche Einstellung ist, da er nicht so religiös sei, d. h. nicht so religiös, dass er die Nähe an den heiligen Orten der Juden oder den israelischen Wohnsitz aus religiösen Gründen braucht.

Der letzte Teil aus Levis Ausführungen weist auch eine weitere Form der Kritik auf: Levi erklärt, dass er in Hong Kong ein intensiveres jüdisches Leben als in Israel hat. Damit meint er die Intensität der Ausübung der Religion. Die Kritik zielt somit auf das Niveau der alltäglichen Religiosität in der spirituellen Heimat der Juden. In Hong Kong hat Levi ein intensiveres religiöses Leben, hat somit die eigene Religion neu entdeckt und gelernt, sie in sein Leben besser zu integrieren. Von den Gründen dazu soll im nächsten Unterkapitel die Rede sein.

Die aufgeführten Fragmente haben gezeigt, dass v. a. ältere Juden positiv über das konkrete Israel sprechen können, während die jüngeren Negatives beklagen. Hinzu kommt, dass die Kritiker Israels selbst Israelis sind, während die positiv Gestimmten zu den Diasporajuden gehören. Dies zeigt, dass es einen Trend zur Verschlechterung des Images des konkreten Landes unter den Juden gibt, v. a. bei jenen, die mit den alltäglichen Realitäten Israels in Kontakt kommen.

200 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

5.2.3 Heimat in übertragenem Sinn: die örtliche Kongregation, die religiöse Form, die zu erfüllende Mission

Neben der Heimat als geographischem Land und als politischem Staat kennen Menschen auch andere Formen von Heimat. Wenn der Begriff *Diaspora* über die Grenzen des Ethnischen hinaus erweitert[201] und wenn über die diasporischen Gemeinden einer bestimmten Religion gesprochen werden kann, wie es im Unterkapitel 2.3.1 problematisiert wurde, dann gilt das Gleiche auch für das Heimatkonzept. Die vertraute religiöse Form, die religiöse Gemeinde, der man angehört und inmitten der man sich wohl fühlt, die religiöse Einrichtung, welche Gefühle der Geborgenheit vermittelt, all dies sind Formen von Heimat, die hier mit Bezug auf die jüdischen Expatriates in China untersucht werden sollen. Und es soll nicht ausschließlich um sie gehen, sondern die Liste soll noch für andere Formen von Heimat offen sein, die durch qualitative Arbeitsmethoden aus den Interviews induktiv gewonnen werden können.

Zunächst soll der Themenbereich Religion mit Bezug auf seine heimatlichen Valenzen untersucht werden. Eine der Fragen, die den interviewten jüdischen Expatriates gestellt wurde, zielte darauf ab, herauszufinden, in welchem Maße sie in der Ferne und unter Expatriatebedingungen den Anforderungen ihrer Religion gerecht werden können. Ihre Einstellungen dazu geben Auskunft über die jeweilige Beziehung zur eigenen Religion und können als Einstieg in das Thema Religion als Heimat dienen. Hier die Antwort von Daniel:

> D: Es gibt 613 Gebote in Judentum und davon verfolge ich mit Sicherheit vielleicht 10, vielleicht 20, also ist noch viel, viel, viel zu tun nach oben, aber einige Sachen, sage ich, einfach in der Umgebung wo ich mich jetzt befinde ist es einfach nicht möglich, das zu tun, also ich mache mir … aus dieser Großzahl von Geboten und Vorschriften nehme ich mir die, die ich in der Lage bin zu verfolgen. Ich könnte immer mehr tun, es ist ein bisschen eine Langzeitstrategie, dass ich mich ein bisschen mehr dieser Sache widme, aber ich tue was ich kann und ich tue was möglich ist, und deshalb sage ich, dass ich nicht alles machen kann, was ich eigentlich machen sollte.[202]

Daniel erklärt, dass die Einhaltung der Gebote u. a. auch von dem Umfeld, in dem man lebt, abhängig ist. In China, dem Land, wo Juden keine etablierte Diaspora sind, sondern sich ausschließlich in der Expatriatesituation befinden, ist die strikte Einhaltung aller Gebote unmöglich. Man denke nur an die Kaschrut Vorschriften: „there is less than a one in a fifty million chance of finding kosher, processed meat on the shelf of a grocery store“, konstatiert George.[203] Selbst-

---

201 Siehe Safran, 1991, 94.

202 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.

203 George, *Resilient in Shanghai, China, Friday August 16th, 2013 #2529*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

verständlich hat aber die Anzahl der eingehaltenen Gebote auch mit Daniels Eifer zu tun, und er drückt dies aus, indem er auf seiner Langzeitstrategie bzgl. einer strikteren Observanz hinweist. Ein weiterer Interviewpartner, der die Frage nach den eingehaltenen Geboten ähnlich beantwortet, ist Abel. Hier seine Aufführungen:

> A: How do you live your religious life here? Is it possible for you to follow the most important mitzvot?
>
> Ab: Well, you know, there are many, many mitzvot and I'm not like … I wouldn't say … I do my best, let's say. […] Actually since I came to China I became more religious, much, much more religious than I used to, in many ways.
>
> A: So can you keep the Shabbat? Can you eat kosher?
>
> Ab: I'm trying to keep Shabbat, I'm trying to eat … I'm not eating meat that is not kosher and I put tefillin, you know what is tefillin, on a daily basis. And I go to pray in the shul almost whenever there is a prayer.[204]

Abel lässt verstehen, dass er nicht alle Vorschriften befolgen kann, doch dass er sich in dieser Hinsicht bemüht. Das hat jedoch nichts mit der Lokation zu tun, sondern mit der Anzahl der Gebote. Er erklärt, dass sich seine Religiosität in China vielfach intensiviert hat. Er zählt auf, welche Vorschriften er einhalten kann, und gibt Auskunft, in welchem Maße er es tut. Wenn die Kaschrut-Regeln nur teilweise eingehalten werden, sind es andere Gebote wie das Beten in der Synagoge, an denen Abel weit mehr als das Mindestmaß erreicht. Sehr ähnlich beschreibt auch Becky ihren Umgang mit den Geboten im fremden Land:

> B: I go every week and all holidays to Chabad. I guess I'm very religious that way, I don't travel …
>
> A: so, you mean, you are very religious?
>
> B: … meaning I … I mean, I'm eating with you here. But … I … keep Shabbat, am … I wouldn't eat any meet. Am … and I …
>
> A: because it's not kosher.
>
> B: Yeah. […] I'm Shomer Shabbat. So, like, I keep Shabbat, I keep holidays, I stay at a …, with a family that lives near, […] at a house nearby, and I'm going every, every Friday night and Saturday day.[205]

Die genaue Einhaltung der Kaschrut-Regeln erweist sich auch für Becky als schwierig, doch die Ruhe am Schabbat und die Teilnahme an den Gottesdiensten im Chabad-Zentrum kann sie problemlos einhalten. Für sie ist das allerdings, im Unterschied zu Abel, kein Schub zu mehr Religiosität, denn sie war auch in ihrer Heimat, den USA, eine Synagogengeherin. In dieser Hinsicht unterscheiden sich i. d. R. Israelis von den Diasporajuden. Deborah spricht darüber:

204 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.

205 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.

D: The Israelis typically don't observe the religion, while Non-Israelis do, mostly. […] Most likely that on a regular Friday night, you will not find any Israelis coming.

A: I see. But I met some people, who said that after they came here they became religious, we were not religious in Israel.

E: Yeah.

D: Yes, many people, many Israelis … They become more aware, more respectful …[206]

Deborah weist auf die Unterscheidung zwischen Israelis und Diasporajuden bzgl. der Häufigkeit der Synagogenbesuche hin und anerkennt auch, dass viele der früher nichtreligiösen Israelis hier in der Expatlokation zu mehr Religiosität hinfinden. Abel und Levi sind Beispiele dafür. Wie im vorigen Unterkapitel festgestellt, gibt Levi an, dass er in Hong Kong stärker mit seiner Religion verbunden ist, als er es in der Heimat war. Er bietet auch eine Erklärung dafür:

A: Did you become more religious after coming here?

L: Definitely, definitely … because here you can see the real meaning of Judaism. In Israel you just hear stories about things going around the world, but when you see it with your eyes, that is different. Cause here you see people who really need help. If someone comes to you and has a situation that it stuck you as a problem over here, the rabbi's helping him, all of us are helping him, you feel good with yourself, I don't know how to say, just feel good … And it's different than talking about … you need to help, you need to do, you need this … That is just a way of thinking, this is a way of living, you know, it's a different thing.[207]

Levis Religiosität hat sich durch die Nähe an Chabad und die Beobachtung dessen Diensten an Juden in Orten, wo jüdischen Leben keine Selbstverständlichkeit ist, intensiviert. Die Beteiligung an den Aktivitäten der Chabad gibt ihm das gute Gefühl, etwas Sinnvolles getan zu haben. Auf diesem Weg lernt er die „wahre Bedeutung" seiner Religion kennen. Erlebte Taten, Lebensakte sind ihm wichtiger als Glaubensinhalte und weiter erzählte Geschichten. Die Steigerung der Religiosität Levis ist mit der Expatsituation verbunden: nur weil Juden hier als Touristen in einem fremden Ort unterwegs sind oder unter Expatriatebedingungen leben, hat Chabad die Chance, ihnen in so vielfacher Hinsicht zur Seite zu stehen; in einer Gemeinde, deren Mitglieder nicht auf Zeit dort wohnen, sind deren Nöte nicht so vielfältig und somit würde auch Chabad eine kleinere Bandbreite und Frequenz der Hilfeleistung aufweisen können. Von der Steigerung seiner Religiosität in der Fremde berichtet auch Daniel:

D: Man muss, glaube ich, wenn man reist und unterwegs ist, braucht man eine starke Bindung, damit man weiß, wo man hin gehört und was man ist, weil es ist schön eine Basis zu haben und danach … sich dann in verschiedenen Orten zu … das stärkt.

206 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

207 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

Also wenn man zurückkommt, oder wenn man am Freitagabend in der Synagoge sitzt, egal wo, man merkt: oh, das kenne ich, das weiß ich, das ist meins. Das ist ein schönes Gefühl. Wenn man komplett mit einem Rucksack überall unterwegs ist, dann verliert sich das ein bisschen, glaube ich, das ist dann schwierig, dann weiß man … hat man Selbstzweifel, man weiß nicht, was man ist.

A: Hast du den Eindruck, dass sich deine Bindung an die Gemeinde gestärkt hat seitdem du hier lebst?

D: Ja, klar.

A: Und ebenso deine Spiritualität?

D: Ja, klar. Je mehr Juden um mich herum sind, desto weniger religiös werde ich, je weniger Juden um mich herum sind, desto mehr religiös werde ich. Es ist eine normale … Angelegenheit, in Israel werden sich wahrscheinlich ganz wenige Leute finden, die so stark an ihren Werten bleiben, weil alle sind Juden, alle haben ungefähr den gleichen Hintergrund. In einen Land wie China hast du ganz wenige, und dann es ist schon wichtig.[208]

Daniel hebt hervor, dass die Bindung an die Religion und an die Gemeinde in der Fremde nötiger ist als in einem Milieu, wo die eigene Gruppe die Mehrheit der Bevölkerung ausmacht. Das Bedürfnis nach Religion und nach religiösem Gemeindeleben steht für ihn in direktem Verhältnis zu der Anzahl der Juden in seiner Umgebung. Somit zeigt er u. a. Verständnis für den Grad der Säkularisierung der Israelis und findet zugleich eine Erklärung für die stärkere Religiosität der Diasporajuden. V. a. die Touristensituation zieht seiner Meinung nach die Notwendigkeit der Religion nach sich, sonst entstehen bei den Betroffenen Identitätsprobleme. Wie durch ihn geschildert, hat die Bindung an die Religion in der Fremde die Rolle, die eigene Identität zu bewahren und heimatliches Empfinden zu ermöglichen. Die örtliche Kongregation wird somit zur Heimat in der Fremde und die vertraute religiöse Form zum Inhalt dieser Heimat. Das von Daniel angeführte Bedürfnis nach Religion in einer Umgebung, wo die eigene Gruppe in der Minderheit ist, ist allerdings kein Spezifikum der Expatsituation, sondern gilt gleichermaßen für weitere Formen des Diasporischen und für Touristen. Daniel erklärt des Weiteren, wie ihn die Verbindung zu seiner Religion überall begleitet und gestärkt hat:

D: Also, das Judentum und die jüdische Religion ist für mich sicherlich ein Standbein, das ist eine Basis wo ich glaube, mein Leben dran strukturiere, also die Religion ist ein Teil von mir, […] ein sehr wichtiger Teil und damit hat es angefangen, dass Deutschland hat uns 1996 nur deshalb willkommen geheißen, weil wir Juden sind und jüdische Auswanderer waren aus Russland. Aus diesem Grund fühlte ich mich sehr früh der jüdischen Gemeinde im Grunde verpflichtet und auch verbunden, aber in Deutschland hab ich noch mein Brit Mila, ich habe eine Bar Mitzwa gemacht, Hebräisch gelernt, ich war mehrmals in Israel und das hat mich dann überall ver-

208 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.

> folgt: ob ich in Amerika war, Singapur, Hong-Kong, Shanghai, oder sonst wo, die jüdische Gemeinde war so immer ein bisschen ein Standbein für mich, weil die Umgebung hat sich verändert, aber diese kleine Insel, die war immer da und hat mich immer befestigt.[209]

In Daniels Leben spielt die Religion eine zentrale Rolle. Die Bezeichnung „Standbein" suggeriert, dass die Religion Festigkeit und Unterhalt bietet. Daniel zählt verschiedene geographische Gegenden auf, in denen er sich aufgehalten hat und wo er diese tragende Kraft seiner Religion verspürt hat. Israel gehört zu dieser Aufzählung, genauso wie sein Herkunftsland Deutschland und die weiteren Orte, an die er gereist ist oder wo er sich zeitweise niedergelassen hat. Daraus resultiert, dass Daniel einen jüdischen Begegnungs- und Zelebrationsort, eine durch die Religion geschaffene Heimat überall braucht, auch im Heimatland, nicht nur in der Fremde. Er ist nicht der einzige, der die Rolle der Religion derart bewertet. Becky drückt eine ähnliche Meinung aus:

> B: Chabad is controversial, and I don't … am … ever go to Chabad when I'm at home. But I think that Chabad does to the Jewish community a great service. In China, and wherever you go around the world, they enable people to travel and live in places … because they set up communities and Jewish centers … wherever there are Jews, which is … really they have all over. Am … and … I'm only in Beijing because there is a Chabad. I … I need a … my Judaism is at the center of my life and I need a Jewish center wherever I go. It grounds me. And I'm very grateful to Chabad. Even if I don't agree with everything that they do, and my personal Judaism is not exactly in mind with their, the way that they, they teach it or they believe it to be. Am … it's though … it's, it's ok. Judaism is great that there are so many different … kinds of practice and … I respect that. I … am … I'm very grateful for, for them.[210]

Becky weist auf die Zentralität des Judentums in ihrem Leben hin und spricht das Bedürfnis nach einem jüdischen Zentrum in ihren jeweiligen Aufenthaltsorten aus. Dieses Bedürfnis wird von Chabad erfüllt, der gegenüber sie ihre Dankbarkeit ausdrückt. Becky verdankt ihren Aufenthalt in Beijing der Chabad. Sie spricht jedoch auch den kontroversen Charakter der Bewegung an. Sie selbst identifiziert sich nicht in allen Details mit der Auffassung der Chabad und würde daher ein Chabad Zentrum in ihrem Heimatland, wo die Auswahl jüdischer Möglichkeiten größer ist, nicht besuchen. Doch für ihre Dienste an Juden in der Fremde verdient Chabad ihre ganze Anerkennung und Lob.

Sehr ähnlich betrachtet auch Abel seine Situation in China und die Rolle der Chabad:

209 Ebd.

210 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.

Ab: I think that the community had … contributed … so much quality to, to my life here, you know … I'm grateful for Chabad for doing it. It gave … You know, I spoke before about the benefits and … the pleasure and the good things I have in China. I think that without being part of the community it won't be … I won't be able to mater … I mean, I wouldn't be able to … to stay here, in many ways …

A: I understand. But Chabad is somehow controversial among Jews. Some say they are too missionary or too extreme and others say they are great.

Ab: Well, it depends, maybe in some ways and in some places. Here they are very, very open and are very, very kind and generous and good people, greatest people.[211]

Ermöglichung des Aufenthaltes in China und gesteigerte Lebensqualität sind Auswirkungen des Chabad Zentrums in Abels Leben. Die Dankbarkeit an Chabad findet auch bei ihm Ausdruck. Der kontroverse Charakter der Bewegung wird prinzipiell anerkannt, jedoch von dem konkreten Auftritt der Chabad vor Ort unterschieden. Diese Dankbarkeit kommt bei mehreren Interviewpartnern vor, z. B. auch bei Daniel: „ich würde mich nicht ein Chabad-niker bezeichnen aber ich bin Chabad sehr dankbar, dass sie überall da sind wo ich auch war, ob Amerika, oder Singapur, oder Hong-Kong“;[212] oder bei Gil: „I thank God for places like Chabad over here“.[213] Andere Gesprächspartner drücken diese Dankbarkeit nicht explizite aus, aber sie resultiert aus den Zeilen:

G: The Shabbat is very important to us; the kids are going to Hebrew school. It's amazing where we … you know, when we look back, it's amazing that we are able to do this … In Hebrew we … I have the blog, and they look back and they say like: it's amazing you do that in China because it's the furthest thing you would think of somebody could do here in China. If you were in States, it would be easy to do, there are hundred resources in schools and anywhere else that will be …

The community is really something we kind of … come to, meaning it's like we kind of grabbed on to the community, so this is … this is like the second home for my kids. We're feeling that here, this is the safe environment; they can stay here all day, they have no problem. After school they come and do homework here till about 9. We will be here on Friday night, then we will be here all day Saturday. There's no rush for them to leave.[214]

George zählt nicht nur auf, was ihm das Chabad Haus alles ermöglicht, sondern lässt auch seine Dankbarkeit durchblicken. Denn nur dank dieses Zentrums ist es für ihn und seine Kinder möglich, den Schabbat einzuhalten, in einer Expatlokation Hebräisch zu lernen und einen Ort zu haben, wo sich die Kinder unbegrenzt aufhalten können. „Ein zweites Zuhause“ nennt er das Zen-

211 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
212 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
213 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
214 George, Interview vom 2. 11. 2011.

trum, und das zeigt, wie die religiöse Einrichtung für die ihm Nahestehenden Heimat in der Fremde ist. Die heimatliche Rolle wird in dem hier erwähnten Beispiel von der religiösen Einrichtung, dem jüdischen Zentrum oder dem Chabad Haus übernommen. Doch George geht mit der Gleichsetzung zwischen Religion und Heimat noch weiter:

> It's very emotional for me when I approach the synagogue on Erev Shabbes. Imagine you have been on a long journey and you have not seen your friends and family for many, many months. And then you are on the last leg of the journey and it begins to sink in that shortly you will be home and in the arms of loved ones again. It's an overwhelming feeling for me because I suppose that even if I were to live in China for 100 hundred [sic] years, I would somehow reject it as foreign, alien and inconsistent with my core values. The shul is a way for me to physically escape from China but also from the Sitra Achra (the side of impurity) and into [sic] the Sitra D'Kedushah (the side of holiness).[215]

In sehr emotionalen Tönen schildert George, wie für ihn die Synagogengemeinde und v. a. die Religion selbst Heimat und Familie sind. Die Religion ermöglicht ihm den Übergang in einem Zustand der Heiligung und die Befreiung von allen Unzulänglichkeiten des Alltags, die er mit einer Rückkehr nach Hause nach langer Zeit und mit dem Wiedersehen seiner Familienangehörigen vergleicht. Dies entspricht etwa der Zielsetzung der Chabad. Gil versucht, diese darzustellen:

> G: And, you know, the Lubavitcher Rebbe, he was the one that created the Chabad, like really created the idea of sending people all over the world, as he's a visionary, the master of visionary too ..., he passed away in 1994. But what he says is ... Jews have to have a place where they could feel like home, where they can get connected to God, 'cause that's the ultimate, the ultimate is, you know, be connected with God ... So, it's ... the ultimate is to be connected to God. But that doesn't take away, you know, the important thing in Judaism is helping another, the most important thing is help another Jew, no matter what you're doing, you break any law in Judaism in order to help another Jew, to help another person.[216]

Ein heimatlicher Ort, die Verbindung zu Gott, die Hilfeleistung an jüdische Schwester und Brüder: diese sind die Ecksteine der Mission der Chabad, wie sie durch den Rebbe konzipiert wurde. Für die Gesandten der Bewegung wird diese Mission selbst zur Heimat im übertragenen Sinn; ihr zuliebe verlassen die Chabad Familien geographische Heimaten und etablierte Zentren des jüdischen Lebens. Dies kann mit einem Selbstopfer verglichen werden, erntet Be-

215 George, *Resilient in Shanghai, China, Friday June 7th, 2013 #2459*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
216 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

wunderung und erweckt bei manchen Beobachtern den Wunsch nach Selbstbeteiligung:

> G: … when you see it at the first hand, you get to appreciate really what it's all about and what about … what work is and how much devotion … really he's putting his whole life to …, you know, he moved his family here … you know, they grew up in Jewish communities in America … They are moving their family here, you know, then, you know … so when you see it first time, and you see everything they do, you see the sacrifice they put in, you appreciate it … and then you want to help out with whatever you can and you're putting your time to do, to help out …[217]

Die selbstauferlegte Mission der Chabad muss auch im Kontext des jüdischen Leidens durch die Geschichte hindurch gesehen werden:

> G: … at the end of day of course we look to help all the Jewish people and the Jewish people have went through hard times in the history, and we want to help them out and everything like that […] You know, like not too long ago, and not to cry over it, I'm saying of course, I'm saying not to want it, you know, of course, we're trying to move on from it, you know, let the Jewish people know they don't have to hide or run away from the Judaism, 'cause they are scared something bad is going to happen, be open about it and embrace it, and there's places where you can celebrate it and embrace it, because it's a beautiful religion. […]
>
> L: I think Chabad takes it as a meaning that we have to help Jewish people. We have to. There's not a way. If there's a Jew in trouble, we will do anything to help him.[218]

Es wird ersichtlich, dass Chabad sich vornimmt, den Juden das Judentum zur Heimat werden zu lassen, da sie manchmal aus Angst wegen möglichem Unheil dieses Zuhause verlassen oder verheimlichen wollen. Das Schöne ihrer Religion soll durch Chabad zum Leuchten gebracht werden, so dass sich die angesprochenen Religionsanhänger nicht ausschließlich auf das Unheil der Geschichte oder der umgebenden, fremden Welt konzentrieren, sondern im Judentum ihre Heimat entdecken, entspannen, zelebrieren und Hilfe erhalten – ganz wie in einer Familie.

Nicht nur Chabadangehörige beschreiben derart ihre Mission, sondern auch das religiöse Personal anderer Synagogen. Sehr eindrucksvoll berichtet Fernando, wie er seine Rolle als Chazzan, als Kantor wahrnimmt und ausübt. Fernandos Stellenbeschreibung sieht, neben dem Singen, auch viele Erziehungsaktivitäten und viel Jugendarbeit vor. Es bedarf großer Anstrengungen, um Teenager nach ihrer Bar oder Bat Mitzvah in der Gemeinde noch zu halten:

217 Ebd.
218 Ebd.

F: So kids, when they're finishing in the 13 years old, they finish their Bar, Bat Mitzvah and the most difficult thing to the communities is to keep them inside. So I think I've spend a lot of time just thinking programs and things that they like to do today. [...] These kids like to see shows and some modern stuff. So I need to see that to be able to reach them. Otherwise it's like we're speaking different languages. At the same time, it keeps me ... young, kind of a dad, so it's ... That's why I love what I do, I like it very much.[219]

Diego beschreibt die Bemühungen, die er auf sich nimmt, um den Jugendlichen nahe zu sein. Er denkt sich Programme aus, verfolgt die Sendungen, die Teenager mögen und lernt demnach „deren Sprache", um sich in ihre Gedankenwelt hineinzufinden und mit ihnen reden zu können. Er fühlt sich wie ein Vater, behauptet er. Diese Selbstbezeichnung zeigt, dass seine Anstrengungen darauf hinzielen, den Jugendlichen die Kongregation als ein Zuhause zu präsentieren und die zwischenmenschlichen Beziehungen dort jener in einer Familie ähnlich werden zu lassen. Er strengt sich also an, Heimat zu schaffen, für eine Altersgruppe, die den losesten Zugang zur Heimat hat. Eine weitere Form des Heimatbezugs schafft er für Gottesdienstteilnehmer jeden Alters durch den musikalischen Teil seiner Arbeit:

A: Are you supposed to have the other people to join you in singing?

F: Yes. That's basically what you do. You're trying to link the earth with the heavens, so that's basically my role; I see it in a very deep way like that. I love it, of course I like it. And by doing that, you have to know ... the state of mind has to be humble, which is sometimes the opposite of when you are an artist performing in opera. I mean it doesn't mean that it is not humble, but in the stage you have to be the great singer to show what you can do. In the synagogue, nobody is expecting you ... I mean people love to have a great singer, it's part of the way they can connect to that, and if it's not that good, it will distract you, it's like they cannot focus, it sounds that you're alone. So that's important, that it's kind of a paradox situation, so you have to be very musically, but you also have to know that in that moment you are nothing but just a vehicle, just trying to help people to connect to themselves, not to you. So the way I do this basically is being really, really connected to my prayer. So you are in the services, you see me, I close my eyes, I'm connected with myself, and by doing that people like relaxing themselves, they don't need to look at me, they need to connect to themselves, which is a big challenge, because when you do that, people sometimes don't know what to do. Because it's easier for people to be entertained than being put in a situation that they need to do the hard work, to connect to themselves. But that's ... for me it's the key element here. [...]

A: Do you think the people who sit in the synagogue realize this? I mean, what you say is wonderful. But I'm not sure if the others sitting in the synagogue are aware of all these things?

219 Fernando, Interview vom 15. 11. 2011.

F: Yeah. Uh … I believe in what might be called 'subconscious messages'. I don't even need to explain this and doing that kind of thing. I'm just describing what I feel, what I do, it doesn't mean that people will feel it to see that way, maybe the one who's sitting there is having a different experience than what I'm saying, maybe this is my experience, what I need to be sensitive to when I'm doing this. I don't know if the one who is sitting there, today is having the same feeling that I do. I'm sure they're not. For sure somebody who comes to a synagogue maybe wants to disconnect, to reconnect to a different level of experience, maybe he was thinking about the things doing in the week, or thinking about their stuff; he's in his own world and he might be singing all this music to be able to give this space to connect, but maybe they are not thinking about these things; 'Oh, now I'm connecting myself thanks to the music', maybe is just happening than, it's just like sitting there and thinking about their own thing. But that's part of the experience. So that's why I'm saying I'm not trying to reach each of them individually because is really impossible. But what I try to do is to do my prayer very meaningful, so they can feel that connection.

A: Do you have a feedback from them? Do they think the thing is helpful when you pray? Do they feel this can help them?

F: I think it is. I mean … […] they do. They don't do it every Friday, but they do it. Especially when there are High Holidays. There's a lot of music that they just hear once a year and that's also like something that they can … I think unfortunately it's like everything else in life: what happens every day, we just don't see it as a miracle anymore some times; that's another spiritual fight. So what we see it once, something that happens not very often, is 'Wow. Surprise!' And I guess it happens something similar because in the High Holidays, I always get like this: 'Oh, thank you very much, your voice …' from people that have been here the whole year. But during the Friday that will not come. They say thank you as always, it's like: it's taken, I'm there. So, it's funny because I just arrived back from Buenos Aires. I was in Buenos Aires for two weeks and I just arrived and I was off from Shabbat, two Fridays and Saturdays, from the services. So when I've arrived, I started singing and people came back and said: 'Oh, I'm glad you're back!' Sometimes you miss people that they're not anymore there, so I guess is some of a similar thing. They do come and say thank you, but I think that they don't do it so often as they said because it's not part of … I'm not expecting that from them and they know that, I guess that, the cantor is not usually expecting that, it's not something like a show. That's the point of view. Because if you make it a show, then yes, you will be waiting for somebody to come after and say like: 'Thank you very much, it was so good!' But if you don't have that idea, maybe it … works, I'm doing it and it works, because I don't receive that kind of compliment. They say: 'Thank you, Shabbat shalom' and for me it's more than enough.[220]

Fernando soll durch seinen Gesang den Gottesdienstteilnehmern helfen, sich von den Alltagsproblemen zu lösen, mit sich selbst in Beziehung zu treten und so Religiöses zu erfahren. Um ihnen dies zu ermöglichen, muss er selbst tief im Gebet verankert sein, und den Zustand des Intellektes erreichen, in dem die eigene persönliche Leistung in den Hintergrund tritt und er sich als ein Werk-

220 Ebd.

zeug sieht. Das, was Fernando vermittelt, kommt auf der Ebene des Unterbewussten bei den Adressaten an, es muss nicht rational verstanden oder bewusst nachvollzogen werden. Fernando weiß auch, wie er das Feedback der Kongreganten interpretieren soll, um die Wirksamkeit seiner Leistung auszuwerten. Der Dank spricht das Wesentliche nicht direkt aus, aber er zeigt ihm, dass die Selbstfindung der Betreffenden im Gebet durch sein religiös-musikalisches Wirken gelungen ist.

Fernando verhilft den Gottesdienstteilnehmern, Heimat wiederzufinden. Es geht dabei in erster Linie um die Wiederfindung des eigenen Selbst, zugleich aber auch um eine religiöse Grunderfahrung, die Erfahrung des Gebetes. In dieser Form gelingt es Fernando, die Religion Heimat werden zu lassen für jene, die durch ihre Gottesdienstteilnahme in der Religion eine Heimat suchen.

Würde man noch einen Schritt weiter gehen und Heimat in einem noch weiteren Sinn verstehen, kann die Frage nach dem tragenden und nährenden Boden, nach der Quelle der geistlichen Stärkung einzelner und Kongregationen ebenfalls dem Thema Heimat zugeordnet werden. Diese Frage betrifft sowohl Gemeinden als auch Einzelne. Unter der „Heimat“ einer Kongregation wird hier die Glaubensrichtung bzw. die organisierte Bewegung verstanden, in der die Gruppe verwurzelt ist, und aus der sie ihren Halt und die logistische und spirituelle Unterstützung für ihr Fortbestehen gewinnt. Mit Bezug auf die Gemeinden soll hier demnach zunächst eruiert werden, ob sie zu einer Dachorganisation oder einer transnationalen Bewegung gehören oder ob sie selbstständig und nur auf sich selbst angewiesen sind.

Nur Kehillat Beijing beschreibt sich als total selbstständig und macht ihr Profil von den Laien abhängig: „the principles were to be equalitarian, lay-led, so the community would be what people made it much …“.[221] Alle anderen Gemeinden weisen bestimmte Formen und Grade der Zugehörigkeit auf. Shuva Israel ist auch sehr auf sich selbst gestellt, hat jedoch eine klare, strikte sephardische Ausrichtung und kann somit als Teil der sephardischen Welt betrachtet werden.[222] Die progressiven Gemeinden in Hong Kong und Shanghai sind Mitglieder der World Union for Progressive Judaism;[223] die sephardischen Synagogen in Shanghai und Kowloon sind Töchter des Shehebar Sephardic Centers, der sephardischen transnationalen Bewegung.[224] Selbstverständlich gehören alle Chabad Häuser der Chabad Bewegung an, jedoch gibt es auch hier unterschiedliche Grade der Abhängigkeit: die neuen Zentren werden vom Chabad Regional Office in Hong Kong unterstützt und erreichen mit der Zeit immer mehr

221 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.
222 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.
223 http://wupj.org/Congregations/Australia.asp, zuletzt gesehen am 14. 05. 2016.
224 http://sscusa.org/asia, zuletzt gesehen am 14. 05. 2016.

Selbstständigkeit.[225] Die Situation Ohel Leahs ist interessant: solange Hong Kong Britische Kolonie war, stand sie wie alle modernen orthodoxen Synagogen im Commonwealth unter der Jurisdiktion des Chefrabbiners von England;[226] nun versucht sie, sich dem weltweiten modernen Judentum anzuschließen und steht somit in Beziehung zur amerikanischen Orthodox Union.[227]

Das Verhältnis zwischen Abhängigkeit und Selbstständigkeit ist im Falle der Chabad Gemeinden am komplexesten. Die Zentren gehören alle zu ein und derselben Bewegung, doch wenn man nach Über- und Unterordnungsverhältnissen fragt, sind die Ergebnisse beim ersten Blick widersprüchlich. Das Chabad auf der Hong Kong Insel bezeichnet sich auf der eigenen Webseite als „Central Office".[228] Unterschiedliche Chabad Mitarbeiter deuten dessen Rolle aber in stark voneinander divergierender Weise. Für die Arbeiter am Zentrum in Hong Kong bedeutet dies eine generelle Verantwortlichkeit:

G: The rabbi is busy enough, he is running, he is in charge of all the Chabad Houses throughout Asia.
A: Is he in charge of the Chabad Houses?
G: He is the main emissary …
L: … He was the first one in Asia …
G: He is ultimately involved in every big decision …[229]

Aus den Worten der zwei Chabad Mitarbeiter resultiert, dass sich das Zentrum in Hong Kong nicht nur für alle weiteren verantwortlich fühlt, sondern auch alle wichtigen Entscheidungen mitbestimmt. Das wäre in der Tat ein Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung. Andere Interviewpartner von anderen Zentren leugnen aber entschlossen genau dieses Abhängigkeitsverhältnis. So z. B. Rabbi Freundlich aus Beijing, der nicht einmal eine Zusammenarbeit mit Hong Kong akzeptieren will:

A: Is Hong Kong somehow a community who is taking care of the communities in Mainland China?
R: No. […]
A: So there's not a mentorship from Hong Kong …
R: No.
A: … it's just collaboration between the communities?
R: Not at all.[230]

225 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
226 William, Interview vom 14. 11. 2011.
227 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
228 Siehe chabadhongkong.org, zuletzt gesehen am 14. 05. 2016.
229 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
230 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

Oder Rabbi Greenberg aus Shanghai, der die Unterordnung ablehnt, nicht jedoch die Zusammenarbeit auf der Basis der Gleichrangigkeit:

A: Are you somehow subordinated to the Hong Kong community?
G: No.
A: Is just a matter of collaboration with them.
G: Yes.
A: Do they help you? Do they send your books or …?
G: No.
A: Where do you receive your strengthening from? I mean books, kosher meat and things like that. Who helps you?
G: We have collaboration with other Chabad centers in China: Beijing, Yiwu, Shenzhen, Guangzhou, and what we do is we all get together and we do the slaughtering of the animals, so the rabbi in Beijing is in charge of that, the rabbi in Yiwu does the chickens. The rabbi … so different … I bring the container of the Passover food from Israel, I bring … So each one of us does something else and we share it between all of us.[231]

Der Widerspruch scheint sich aufzulösen, wenn die Rabbis nicht nach ihrer eigenen Unterordnung gegenüber Hong Kong, sondern nach der Unterordnung ihrer Kollegen gefragt werden. Dann bieten sie ein komplexeres Bild über die Verhältnisse in der Region:

A: What about Yiwu?
G: So the Yiwu Jewish community is … That's … there … so there are many shops there for the factories and many business people come from all over the world to shop over there. […]
A: And there is a Chabad rabbi sitting there?
G: Yes.
A: Is he also subordinated to you or is he independent?
G: Is not subordinated to me, but … is not reporting to me, is reporting to the Chabad rabbi in Hong Kong, Rabbi Mordechai Avtzon.
A: In Hong Kong …
G: Yes. The Hong Kong Chabad is the headquarters of Chabad of China.
A: That's why I asked whether you are subordinated to him.
G: No. I don't … we don't … the way Chabad works is that once they open a center, they support you in the beginning and then you are on your own. Only if there is a major error, that's when they get involved in that.
A: And why does this rabbi in Yiwu have to report to Hong Kong, because …?
G: No, he was sent by Hong Kong. He was … the Hong Kong Chabad opened the Chabad in Yiwu.
A: And they still take care of this community because they are …
G: I don't think they are very … I don't think so. I think they are already independent. Only in the beginning, the first year …

231 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

A: So you were also sent by Hong Kong?
G: Me as … New York and Hong Kong together. It is the same, same, the same concept.[232]

Rabbi Greenbergs Antworten lassen erkennen, dass eine Chabad Gemeinde in Asien nur am Anfang von Hong Kong abhängig ist. Des Weiteren interveniert das Zentrum in Hong Kong, welches tatsächlich den Status eines Hauptsitzes hat, „only if there is a major error". Ähnlich, doch auch mit klaren Unterschieden stellen die Mitarbeiter des Zentrums in Hong Kong die Situation dar:

A: Are the other Chabad Houses dependent on him?
G: At a certain extent, some yes, some no. If, look … if a Chabad house needs something, you know, needs more money to go through anything, you know, because it's very expensive to run a place like this, you know, people come for … meals and all that stuff … Any big decision is calling him up. But he's not, I can't believe he's involved in day to day, you know running this place. […]
A: I mean the communities are they … are they dependent on him only when they're very new or do they stay dependent even if they grow up and …?
G: Yeah, we have places that aren't even put online yet …
A: So this is what you mean … Guangzhou? Is this new?
L: Yeah. Guangzhou. This is new. This one is Chabad over there …
A: But it just started this year?
L: This is one of the places the rabbi is taking care now, involved with the rabbi all the time.
A: Well, I've been in Shanghai and in Beijing and they did not say they are dependent on the rabbi in Hong Kong.
G: No, it's all right … They are not dependent anymore.
L: … On the moment they can do everything by themselves, this is the meaning. He doesn't care about publicity, this is not the meaning … If there is a Chabad over there and it's working, that's it, ok. If you need anything, ok ….
A: Only if they need something, they can come here. But it's not their boss …
L: No, but there are a few … decisions there are on Asia, when Chabad is doing something, so all of the Chabad is doing it. So, for sure some would ask for his advice before … he has to be involved.
G: He is the main Chabad rabbi here, in Asia.
A: Is he somehow a chief rabbi?
G: Well, I don't know if he's like the official chief rabbi … or like …
L: Because he's not looking for a name, so we don't have a name for it … he's not looking for this …[233]

Auch Gil und Levi berichten von einer anfänglichen Abhängigkeit der weiteren Zentren gegenüber Hong Kong und von ihrer graduellen Verselbstständigung. Doch sie sprechen dem Hauptzentrum in Hong Kong dauerhaft mehr Verantwor-

232 Ebd.
233 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.

tung und implizit mehr Rechte zu. Es geht nicht nur um das Sich-Einmischen bei gravierenden Fehlern, sondern das Regionalbüro ist da, falls ein anderes Zentrum etwas braucht, und trägt auch die Entscheidungen von regionaler Bedeutung. Die Hierarchisierung bleibt jedoch informell, es gibt keine offiziellen Titel, die den übergeordneten Status ausdrücken.

Wenn die zwei Rabbis, die eine Unterordnung gegenüber Hong Kong so dezidiert ablehnen, nach den Verhältnissen zwischen den verschiedenen Chabad Häusern in der eigenen Stadt gefragt werden, zögern sie nicht, sich als Chefs zu präsentieren.[234] Dies hat aber damit zu tun, dass in der Auffassung von Chabad alle Juden an einem Ort eine Gemeinde bilden sollen, wie schon im Unterkapitel 2.1.2 gezeigt wurde. Das entspricht jedoch nicht dem Selbstverständnis der anders praktizierenden Juden, wie aus demselben Unterkapitel zu entnehmen ist.

Nach den Verhältnissen zwischen dem Zentrum in Hong Kong und den anderen progressiven Gemeinden in der Gegend wurde auch der progressive Rabbiner gefragt:

A: What are your relations to the other Reform congregations in Beijing, in Shanghai or wherever in this part of the world?

R: Well … I mean … we're … we're independent, like all the congregations here are independent of one another. So … you know … we … our programming and our policies and our all other are owned … you know … are determined by our own board. Kehillat Beijing is not affiliated with the Union for Progressive Judaism.

A: Are they affiliated somewhere else?

R: No, they are a completely … they don't really want … I don't know them well, but it doesn't seem like they really want to be. So … and Shanghai is loose because there's nothing really that's formed there. The Union for Progressive Judaism, the World Union, as we're all interested in growing progressive Judaism all across Asia, there are tones of Jews in Shanghai. So … we're … we're … I guess the relationship is we're trying to help them to the extend they want us to.

A: So, I mean in other parts of … of East Asia could be also some similar initiatives?

R: There could be, there could be and there are … and there are established congregations that are part of our … you know … sort of our … Union. Mumbai has a progressive congregation, and so does Singapore. But one day there could be Hanoi, and Bangkok, and Seoul, and who knows …? I mean … Jews are moving to …

A: Are you somehow the … the centre of these communities? I mean … are you trying to help them? Are they somehow subordinated to you?

R: They are not subordinated to us, it doesn't work like that. If a congregation is a member of the Union for Progressive Judaism, they are all an equal form. But we have the ability … should a, you know, a group want … ask our help, to help. And we have been helping in other ways, because you know we're the first real congrega-

234 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011; Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

> tion with full-time staff, you know, which means, you know, between the Arctic Circle and Australia, you know, if you go down.[235]

Das Gleichheits- und Unabhängigkeitsverhältnis steht bei den Progressiven deutlich im Vordergrund. Von dieser Basis ausgehend können die kleineren Kongregationen jedoch an größere appellieren, und werden nach Möglichkeit auch entsprechend ihrer Bedürfnisse unterstützt.

Im Falle der nicht so fest gebundenen oder gar ungebundenen Kongregationen und der religiösen Institutionen zeigen die kulturellen Aspekte (man richtet sich in inhaltlicher und organisatorischer Hinsicht nach deren Modellen[236]), aber auch die statutmäßigen rechtlichen Entscheidungen („we organized as a … as a non-profit organization in the US“[237]) eine Verbundenheit mit den großen Zentren und, wie schon gezeigt, sogar mit dem geographischen Herkunftsland.

Diese Formen der Zugehörigkeit sagen in ihrer einfachen Aufzählung nicht viel über empfundene Heimatgefühle, daher sollen nun einige konkrete Antworten angeführt werden, die mehr über die tatsächlichen seelischen Verortungen Auskunft geben. Rabbiner und Gemeindeleiter wurden gefragt, woher sie ihre Kraft schöpfen, um auf fremden Boden für andere da zu sein, was ihnen Tag für Tag neue Energie gibt, oder auch was sie bewegt hat, sich im fernen China entweder für eine Zeit oder unbegrenzt niederzulassen. Hier die Antwort von Rabbi Freundlich:

> A: Where do you receive your spiritual strengthening from: is it Hong Kong, is it America, Israel?
> R: No, my … my spiritual mentor was the Lubavitcher Rebbe of blessed memory …
> A: Yeah …
> R: … and I … I, I, I receive my spiritual strength on an ongoing basis from the community.
> A: From the community here?
> R: Yeah. Meaning to say that, you know, just by looking at people … they didn’t grow up with this: they didn’t grow up with Judaism; they didn’t grow up with praying and so on … And seeing how thirsty they are for Judaism, for meaning in their life, that is what gives me strength to continue. You know, I grew up with this so for me it’s like, you know, if you give me a non kosher piece of meat and tell me that … I mean, it smells, the aroma can be just heavenly, it doesn’t matter, to me it’s … I don’t even have a desire for eating one percent. For me, I grew up with kosher, that’s everything I know. But when it comes to other people for example that do have that choice, and they still, they come here and they want, they wanna buy meat or chicken, whatever it is, they wanna, you know, eat in the restaurant, they wanna, you know, come for a

235 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
236 Siehe z. B. Kate, Interview vom 25. 10. 2011; oder Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
237 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

Friday night meal and so on, to me that's incredible. They could do whatever they want, you know? Yet they chose to come here! You know ...

A: Yes, that's a great thing. But maybe you still need also some other coach, some kind of mentorship, or ...

R: Oh, we, we ... we have, I have. I have. I have, I have a mentor that I ... that I consult with on an ongoing basis, but that's more Halacha. But in terms of inspiration we have every year a conference in New York where all Chabad rabbis come and we ... You know, we give each other, you know, for a full weekend from Wednesday afternoon till Monday afternoon; we, you know, we give each other strength and encouragement.[238]

Rabbi Freundlich zählt als Quellen seiner geistlichen Stärke den Lubawitscher Rebbe, die von ihm betreute örtliche Gemeinde in Beijing, seinen Mentor und die jährlichen Rabbinerkonferenzen der Chabad Bewegung in New York auf. Die betreute Gemeinde als Quelle der Stärkung zu nennen bedeutet, sich mit der eigenen Mission total zu identifizieren und die Genugtuung, die von den erreichten Menschen zurück kommt, wiederum für sich selbst als Kraftstoff zu verwerten. Die Gemeinde wird für ihn Heimat, nicht weil er dort Heimatliches wiederfindet, wie im Falle der Laien, wie bei George, sondern weil er dort anderen heimatliches Empfinden ermöglicht und so deren Bedürfnis nach Heimat entspricht und befriedigt. Dies zu tun stärkt den Rabbi und lässt ihn selbst Heimatliches erleben.

Die restlichen drei dieser Stärkungsquellen gehören der Chabad Bewegung an: es sind der Rebbe als Schöpfer der Shluchim-Konzeptes und der Vision der Bewegung, der eigene persönliche Mentor als Ersatz für den verstorbenen Rebbe, die Gruppe Gleichgesinnter mit ihren periodischen Zusammenkünften. Heimat im übertragenen Sinn kann daher auch eine transnationale Bewegung sein, und so ist es die Chabad Bewegung für ihre Gesandten, die nicht nur über die Mission, sondern auch über die Ressourcen dieser Bewegung derart Stärke finden, dass sie die Entfernung zu ihren Herkunftsländern, zu großen, etablierten Zentren jüdischen Lebens und zu Israel nicht nur aushalten, sondern in ihnen fremden Orten selbst zur Heimat werden und anderen Heimatliches bieten können. Ähnliches kann auch aus der Antwort Rabbi Greenbergs herausgelesen werden:

G: My name is Shalom Greenberg, I was born in Israel, and when I got married in 1996 my wife [...] and I made a decision that we want to dedicate our life to build a Jewish community in a place where it's not available yet. And after about two years of research we were recommended, we were suggested by the Chabad-Lubavitch movement in New York to look into the Shanghai Jewish community. And when we came here in summer of 1998, we saw that this is a small community, about 150 people

238 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

> living in Shanghai, very transient, looking while they are here to do something Jewish. [...]And that's when we said: Ok, since there is a potential, may we as well try to give them their Jewish needs while they are in Shanghai. Today, 13 years later, the community grew so much that we don't even recognize anymore the beginning.[239]

Rabbi Greenberg identifiziert sich ebenfalls mit den Zielen der Bewegung so stark, dass er sich mit seiner Familie in einem in jüdischer Hinsicht leeren, nichts Jüdisches anbietenden Ort niederlassen will, um eine jüdische Heimat, ein Chabad Haus und eine daran angeschlossene Gemeinde zu gründen. Er wird durch die Gremien der Bewegung beraten, nach Shanghai zu gehen. Auch er lebt aus der Überzeugung, dass die vor Ort anwesenden Religionsanhänger etwas Jüdisches während ihres dortigen Aufenthaltes brauchen. Die Früchte seiner Arbeit sind ebenfalls ermutigend: er schaut mit Genugtuung auf das in dreizehn Jahren Erreichte.

Nicht nur Chabad Rabbiner glauben, etwas für die Gruppe geleistet zu haben, sondern auch die Laien, seien sie Kongregationsstifter oder einfache Mitglieder. Am eindrucksvollsten drückt Abraham, der Gründer der UJC in Hong Kong, diese Tatsache aus:

> ABR: You know, I just get such enormous satisfaction out of thinking how much ... we've done ... in terms of ... creating relationships. [...] I think in terms of the friendships, the business relationships ... that were made, just from our small community of a couple of hundred people, that would perhaps never have been made. It's ... it's ... used the term these days ... everybody uses the term 'viral', but that's not quite the word I'm searching for, but it's ... And it's not infinite either. But it's a huge number of people, believe me, who have connected because, one of the reasons is that ... unlike almost every ... normal, I don't mean to say we're not normal, but every ... community which is not in an ... is in an established ... place ... where you're born, well, you know, and you're likely to live the rest of your life. But Hong-Kong is, you know, as you know, people stay for ... only a few years, most of them. It's changing, but they used to just stay for a few years. And ... so you would get a lot of turnover and that just means all ... more, you know, networking that's happening as a result of this. And ... that's ... that's ... that's a source of real satisfaction.
>
> A: So you mean the fact that this community has been established helps for the networking?
>
> ABR: For ... for the networking and ... that's ... it's the friendships that we have ... we have built, and grown ... certainly not just ... within the progressive Jewish world. It's included the entire Hong-Kong community. [...] You know, one of our members, one of our early members, somebody certainly deserves almost I think to be called a trustee as well ... came up to me at one of our High Holiday Services when there's 200 people sitting there ... in our rented hall, and says: 'Oh, Abraham, you must really be kvelling.' [...] it means, you know, just basking in a feeling of ... of satisfac-

239 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

> tion. Well, I have to admit that my state of Jewish knowledge was that I'd almost forgotten what that word meant, you know … and I never made pretentions to be, you know … religiously so knowledgeable, but … that was … that was … definitely … what one … one can say. You can never get from … most people can never get from their … occupation, or profession or any paid work, you couldn't … you couldn't … I couldn't have done this if I got paid. To my wife's great distress, as I said. But … but the sense of satisfaction was far greater than at any … any job I could have ever done and you know that … when I remember hearing Will saying once that he felt this was … perhaps the most important achievement of his life, I certainly feel that way, yeah. Certainly, no … no question. I mean … as I mean, what I do in my business, selling, you know, handicrafts … I don't think that is going to have any long-lasting influence on … on … on people's lives. But this … this will.[240]

Abraham spricht von der Genugtuung, die er von seiner Gemeinde empfindet. Es ist die Freude daran, etwas Sinnvolles und zugleich Bleibendes geleistet zu haben, etwas, was Menschen prägt und einen lang anhaltenden Einfluss auf sie hat. Sein Einsatz für die Gemeinde ist nicht durch Geld zu erstatten, sondern im Gegenteil: Abraham betrachtet es als unmöglich, aus einem bezahlten Job so viel Zufriedenheit zu ernten. Zusammen mit seinem Freund und Mitgründer Will betrachtet er die religiöse Einrichtung als die wichtigste Errungenschaft seines Lebens. Des Weiteren freut ihn das auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen Erreichte. Je mehr Leute sich durch diese Einrichtung vernetzen und befreunden, desto größer ist die Genugtuung des Gründers. Er setzt diese vielfache Vernetzung mit der Expatsituation in Beziehung: die Kürze der Aufenthalte vor Ort führt zu einer Vielzahl an Vernetzungen, erstens, weil durch das ständige Kommen und Gehen immer wieder neue Gesichter in der Gemeinde auftauchen und man Leute kennen lernt, mit denen man möglicherweise auch nach dem Ende des Aufenthaltes in Hong Kong in Kontakt bleibt; zweitens, weil so oft die Expatriates, wie schon gesehen, ihr Bedürfnis nach Sozialisierung innerhalb der eigenen Gruppe, des ethnisch oder religiös gefärbten „expat bubbles" ausleben.

Auch William leitet aus der Expatsituation das Bedürfnis ab, sich in die Gemeinde einzubringen:

> W: Here we're all in one place and it's a closely knit and very active Jewish community cause we feel … when you live in the non-Jewish world the way Hong Kong is there's more of the feeling that you need to do more. It's actually more Jewish here that I experience in Florida and New Jersey where you … so many Jewish people live there.[241]

240 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.
241 William, Interview vom 14. 11. 2011.

William redet über das Gefühl, etwas für die eigene Gemeinde tun zu müssen, welches in Expatlokationen stärker als in der „jüdischen Welt“ sichtbar wird. Würde man dies mit der von Abraham stammenden Information verbinden, dass William das Mitgründen der progressiven Kongregation als die wichtigste Errungenschaft seines Lebens betrachtet, sieht man, dass auch William sich aus dem Bewusstsein nährt, etwas Bleibendes und Sinnvolles geleistet zu haben. Viele Expatriates empfinden ähnlich, und daher ist das Ergebnis, dass hier in der „nichtjüdischen Welt“ das jüdische Leben intensiver und vielfältiger ist als in den großen Zentren des Judentums. Auch Rabbiner, die nach den Gründen ihrer Option für Hong Kong gefragt wurden, geben ähnliche Antworten:

A: What brought you to Hong Kong?
O: I was excited by, by the possibilities of China. I was … I saw this community and I thought: ‘This is a place where you can really leave a mark’.
A: So you have been here before, just in order to visit the community?
O: No, I mean I came with my interview. No, but I thought … I thought this is the place where you can go for … you know, where you can leave a … you can leave your stamp at this place, where you can have an impact and people will come around like they wanna have an impact.[242]

Rabbi Oser erklärt, dass ihm ein Ort wie Hong Kong die Möglichkeit bietet, eine bleibende Spur zu hinterlassen. Das ist für ihn der Grund, sich für die Stelle an der Ohel Leah zu bewerben und mit seiner Familie nach Hong Kong ziehen zu wollen. Er argumentiert somit ähnlich wie auch die Chabad Rabbis und die Kongregationsgründer, die ihre eigenen Leistungen bewerten. Bleibende Spuren zu hinterlassen wird für die Sprecher mehr zur Heimat als die geographische Heimat.

Vielfältiger begründet Rabbi Zamek sein Kommen nach Hong Kong:

R: I was not planning to come out here, I was planning to leave the congregation where I was serving in … in Louisiana, in the South of the US. And … we have listings of open congregations and that was there, so we started talking to them. And the more we talked to, the more we liked it for … for various reasons. I mean it offers our kids like amazing opportunities to be here that they wouldn’t ever have … My daughter has, since she’s been here, she’s now 15 and she came here when she was 12, since she’s been here she’s been to Beijing, Ukraine, and then had an amazing trip to … Belgium, the UK, Switzerland … forget where else, you know … I mean she used to go on a field trip to go strawberry picking in Louisiana. It’s a different whole … thing. And we’ve met people that we … never would have ever come across. We … I just like … almost every, you know, I can’t say every day … but, you know, every week, all the time, something happens. When we do something we go: ‘Oh, that’s different, you know, that’s unusual’. We got to go to India, we did a Bar Mitzvah in India. I

242 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

> mean ... these ... these things just kind of fall into our laps because it's where we are. So it works out. And plus, it's a great congregation, the people are amazingly bright, they're the top five percent of whatever they do. So it's a really ... interesting group of people; they're about 65 % American, but then it's like 40 %, you know, 45 % from all over. And that's interesting. And ... yeah ... it's never boring, it's never dull. We're over-worked; we work really hard like everybody in Hong Kong, but ...[243]

Rabbi Zamek zählt die ungeahnten Möglichkeiten auf, die sich ihm und seiner Familie durch seine Lokalisierung in Hong Kong eröffnen. Er erwähnt zahlreiche und weite Flächen deckende Reisen, ungewöhnliche und immer wechselnde Aufgaben in der Arbeit, interessante Begegnungen. Die Qualität der betreuten Gemeindemitglieder hebt er besonders hervor. Die Kongregation verdient eine außergewöhnlich positive Bewertung und das macht die Rabbinerstelle besonders interessant. Rabbi Zamek betont also die vielen sich ihm hier eröffnenden Möglichkeiten, die interessante Arbeit und die Gruppe selbst. Das Letztere fand sich auch in Rabbi Freundlichs Aufführungen wieder, jedoch mit einem anderen Akzent: während es Rabbi Freundlich Kraft gibt zu sehen, wie intensiv seine Gemeindemitglieder nach dem Judentum hungern und dursten, fühlt sich Rabbi Zamek durch den ausgezeichneten Professionalismus seiner Kongreganten, durch ihre Intelligenz und durch ihre vielfältigen kulturellen Hintergründe belohnt. Die außergewöhnliche Gemeinde und die außergewöhnlichen Möglichkeiten des Ortes und seiner eigenen beruflichen Stellung werden ihm mehr zur Heimat als sein als provinziell empfundenes Ursprungsmilieu.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das vielschichtige Heimatkonzept nicht nur das eigentliche Herkunftsland und die ideelle Heimat Israel umfasst, sondern dass auch andere Formen der Heimat hier ihren Platz finden. Die religiöse Einrichtung, die Gemeinde, die religiöse Form werden zur Heimat für jene, die darin eine Heimat suchen, doch auch für jene, die dadurch anderen eine Heimat bieten wollen. Bei der Chabad sind auf der einen Seite die Nutznießer des Angebotes und auf der anderen die Chabad Gesandten mit ihren Familien. In anderen Kongregationen gibt es verschiedene Levels des Sich Einbringens, so dass Laien z. B. als Gründer dastehen und die Genugtuung genießen können, anderen eine Heimat geboten zu haben. Weitere Formen der Heimat sind etwa die zu erfüllende Mission, die transnationale Bewegung, der man angehört, der Einfluss, den man auf andere haben kann. Des weiteren trägt die Dynamik des Heimatkonzeptes auch expatspezifische Züge: nur in einer Expatlokation kann sich z. B. die Chabad so vielfältig einbringen und dadurch ihr in der Religion verankertes Heimatkonzept so überzeugend vermit-

243 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.

teln; nur hier entsteht so viel an Vernetzung innerhalb der Gruppe selbst, dass die Gruppe und diese Vernetzungen verstärkt zur Heimat werden.

5.3 Jüdische Expatkongregationen und die globale Welt

Zum Selbstverständnis der Expatriates gehört auch deren Stellung zur globalen Welt. V. a. im Zeitalter der Globalisierung sind die Probleme der internationalen Tagesordnung für die Situation des Einzelnen relevant. In diesem Unterkapitel soll daher beispielhaft auf einzelne Aspekte der globalen Selbstverortung eingegangen werden. Es soll z. B. beleuchtet werden, wie die jüdischen Expatriates in China die internationale politische und wirtschaftliche Szene deuten, da diese auch für die Entscheidungen der Einzelnen sowie für die Zukunft der jüdischen Gemeinden in China relevant ist. Des weiteren soll der Frage nachgegangen werden, wie die als Expatriates lebenden Juden den anderen Religionen in theoretischer und praktischer Hinsicht gegenüber stehen, welche theoretische Einsichten und praktische Haltungen gegenüber Andersglaubenden den Expatriategemeinden eigen sind, und inwieweit sich ihre Kongregationen an für den Expatriatekontext spezifischen Formen des interreligiösen Austausches beteiligen. Nicht letztlich soll herausgearbeitet werden, welchen Beitrag Einzelne und Kongregationen der über die Grenzen des Gastlandes herausreichenden Außenwelt zu leisten trachten und glauben.

5.3.1 Selbstbestimmung im internationalen politischen Kontext

Der durch die Interviewpartner gedeutete internationale politische Kontext dreht sich um Fragen der globalen Politik und Wirtschaft, setzt aber insbesondere einen Akzent in der Verortung Chinas in der globalen Welt. Themen der bilateralen Politik, v. a. der Beziehung zwischen China und Israel, werden ebenfalls unter die Lupe genommen; in diesem Rahmen werden manchmal auch andere Bezugspartner wie die USA, Europa oder die arabischen Ländern erwähnt. Ein weiterer verfolgter Aspekt ist jener des globalen Antisemitismus – einige Interviewpartner nehmen dazu Stellung oder versuchen, durch ihren Einsatz zur Verbesserung der Situation beizutragen.

Der internationale politische Kontext ist gerade für Expatriategemeinden von großer Bedeutung, da ihr Fortbestehen oder Verschwinden, ihr Wachsen oder Abnehmen in stärkerem Maße als im Falle anderer in das Gastland stärker verwurzelter Migranten von der internationalen politischen Situation abhängig sind. Selbstverständlich ist das Verschwinden einer Expatgemeinde aufgrund

veränderter internationaler wirtschaftlich-politischer Bedingungen keine Tragödie, da es weder zum Gefühl des Vertriebenseins oder der Entwurzelung, noch zum Kulturverlust führt. Und dennoch ist es gerade für Gemeindeleiter bzw. für jene, die am Aufbau und an der Aufrechterhaltung einiger der Gemeinde dienenden religiösen Einrichtungen traurig, wenn ihr Lebenswerk zugrunde geht. Auch die international politische Situation der Heimat wird gerade von Expatriategemeinden mit wachsendem Interesse verfolgt.

Die heutige Stellung Chinas wird in bunten Tönen beschrieben. „China is really, it's the center of the world now and all of the talent, all of the money, all of the industry is moving to the East and China is really a sort of leading the way on that many different frontiers", formuliert John.[244] Mit den Worten „China owns the US" hebt Denise die wirtschaftliche und finanzielle Stärke des Landes hervor.[245] Auch Chinas wirtschaftliche Perspektiven werden, wie schon im Unterkapitel 5.1.1 erwähnt, i. d. R. mit Optimismus betrachtet: „Es ist sicherlich die Zukunft, Indien, China sind die Zukunftsmärkte, die Leute werden von den europäischen Ländern wandern nach China, was ich auch gemacht habe", sagt z. B. Daniel.[246] Diese guten Perspektiven würden China langsam zu einem Zielland von Migration werden lassen, Europäer, Westler im allgemeinen und insbesondere Juden würden sich hier vermehrt niederlassen: „If, if the next 1,000 years really belong to Asia, the next 500 years really belong to Asia, then inevitably Jews, more and more Jews will move to Asia only because that's what Jews have always done, right?"[247]

Die wirtschaftliche Stellung bringt – so Denise – eine globale Verantwortung mit sich, doch das Land wäre noch nicht bereit, diese zu übernehmen. „China is in a state of shock, they have reached this level of success twenty years before they expected", schätzt sie. China müsste sich zu dieser Verantwortung entwickeln und somit auch zur Fähigkeit, politisch das Sagen zu haben. Israel könnte ihm dabei helfen, da es als kleines Land keine besorgniserregende Konkurrenz für China darstellt, betont dieselbe Person.[248] Doch während die wirtschaftliche Pole-Position Chinas allgemeine Anerkennung genießt, wird von anderen Gesprächspartnern dem Land die Fähigkeit abgesprochen, sich auch politisch an die erste Stelle der Welthierarchie emporzuarbeiten. Die eigene Kultur, der noch bestehende Kommunismus wie auch die Haltung der anderen Großmächte werden als Gründe dafür angegeben.[249] Des Weiteren hat China Probleme mit den

244 John, Interview vom 25. 10. 2011.
245 Denise, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 22. 10. 2011.
246 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
247 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
248 Denise, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 22. 10. 2011.
249 Hannah, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 24. 10. 2011.

Menschenrechten, mit manchen seiner Minderheiten, Grenzregionen bzw. abgespaltenen Gebieten. Letzteres ist aber genau einer der Bereiche, wo China und Israel Parallelen zueinander finden können:

N: They have a lot of conflicts that are not too … kind of similar to our conflicts so they have a lot of … conflicts that they … They look like the strong side and like a … China against am … Lhasa, Lhasa, Nepal. China and Taiwan it's a problem, China and … so, so they're always perceived as the strong part against the small, the, the, the weak, am … for like Israel against the Palestinians, so maybe that's a place that Israel and China correlates.[250]

Die internationale Wahrnehmung würde in beiden Fällen in Israel bzw. in China den starken Konfliktpartner sehen, und das könnte die beiden Länder aneinander näher bringen. Derselbe Sachzustand wird aber wiederum international als eines der Probleme Chinas gesehen, und somit hindert er die VR China daran, in ähnlichen Konflikten, wie z. B. im Konflikt zwischen Israelis und Palästinenser Stellung nehmen zu können. Das macht es dem Land sehr schwer, sich politisch an die Spitze emporzuarbeiten:

N: They can't actually take a stand in Israel, in Israel and the Palestinians, because it's the same that … they're, they didn't wanna take a stand … In a lot of different situations they don't take a stand because they don't want other nations to say: 'Yeah, but what about this, that you do here, that you do that …'. So, they have to, kind of a, a lot of decisions that they, they just take a stand, not to take a stand. […] So if they gonna say, if they gonna veto a decision that's made … against Israel, or like that, then a lot of nations would say: 'You're against Israel, but what about Taiwan, what about …'. So, there's a lot of kind of am … if, if you say something here, you need to act there as well. If you say something, if you say something against Israel, against the civilians, against the Palestinians, then yeah, then you need to …, you need to change the way that you are as well.[251]

Auch John erwähnt die schon genannten Parallelen zwischen China und Israel; er liefert auch seine eigene Stellungnahme dazu:

J: China and Israel, their international interests are similar and whether or not it's a good thing for Israel to be aligned internationally with the People's Republic of China, I don't know, but they both face …, if anything I would expect the Chinese media to be sympathetic to Israel because Israel has a lot of similar problems to China.
A: What problems do you mean?
J: Well, you know, Israel has a problem … You know the problems Israel has, Israel has the Palestinian territory …
A: What's similar to the Chinese problems?

250 Nathanael, Interview vom 24. 10. 2011.
251 Ebd.

J: Well, China also has a very large restive minority population in its far West, which, ah, is occasionally … like, you know, the Tibetans and the Xinjiang people which is occasionally, you know, brought …, there are those in the media who would seek to compare Palestinians with sort of the Tibetans. This comparison is made not by me but by others in media, the Western media.
A: I don't think it's the same situation.
J: I think there are big differences as well but, ah, I don't know how China would view that comparison, or how Chinese people would view that comparison. But if anything I think it would probably give regular Chinese people more sympathy towards Israel, if only because they may feel that they are dealing with similar misunderstood issue, if that makes sense …[252]

Diese Parallelen werden von westlichen Journalisten vorgebracht und sie könnten das Potential haben, Chinas Sympathie gegenüber Israel zu wecken. Die Positionierung als „starke Seite gegenüber den Schwachen" und die daraus resultierenden Missverständnisse der eigenen Position könnten in Johns Sicht meinungsbildend für die Massen sein. Dass man sie aber politisch benutzt, findet er ungeschickt, denn das würde dem internationalen Image Israels schaden:

J: You know, if you recall the last time we were there, there was the woman […] who said China and Israel face the similar problems internationally, not me, I'm repeating what she said. And she was, I'm sure, she was referring to China's Tibet and either populations and Israel's Palestinian populations. I remember being a little uncomfortable with that comparison because if we wanna compare ourselves to China, we want to align ourselves with China in that direction? It's a very interesting … I mean Israel wanna be like China in its … in its human rights level? I don't know. I don't know if that's certainly what we want to align ourselves with. You know, from an economic sense, of course we should be aligned with China. It just makes more sense. Israel and China are very close; they are very wealthy members of the Asian community. I think it is natural they should have business together. But, ah, I really wouldn't … I don't know if we should have more than that. Comparing human rights of China and human rights of Israel, which they do, not me, they said it, I remember the woman said it: China and Israel both face similar international …, they're both misunderstood countries.[253]

John findet die Parallele zwischen China und Israel unglücklich, denn sie deutet auf uneingehaltene Menschenrechte auf beiden Seiten hin. Israel und China sollten sich in wirtschaftlicher Hinsicht liieren und ihre diesbezüglichen Ähnlichkeiten unterstreichen, meint er. Auch im wirtschaftlichen Bereich haben sie Gemeinsamkeiten: sie sind beide sehr reiche Mitglieder der asiatischen Gemeinschaft, was ihre Zusammenarbeit rechtfertigt. Andere Gesprächspartner wie z. B. Denise wünschen sich jedoch eine politische Annäherung zwischen

252 John, Interview vom 25. 10. 2011.
253 Ebd.

den beiden Ländern, dies auch angesichts der Gefahr für Israel von Seiten der arabischen Länder, mit denen China traditionell liiert ist, und sind bereit, um dieser Annäherung willen die genannten Parallelen journalistischen Ursprungs zu nutzen.[254] Sie meint weiterhin, dass Israel der VR helfen könnte, seine globale Verantwortung zu verstehen und aufzunehmen:

> D: Jews ought to be a light for the nations, they know they have responsibility for the world. China is self-oriented. We say: you are gonna have to help the world, for your sake. If not, you will have no ressources.[255]

Der kurz gefasste imaginäre Diskurs der Juden an China ist ein rhetorisches Konstrukt, welches sich nach den Erwartungen des Empfängers richtet, um die Absichten des Redners wirkungsvoll zu übermitteln. China soll ein verantwortungsbewusster internationaler politischer Partner werden – dies wäre zugleich im Interesse Chinas, Israels wie auch der übrigen Welt.

Über die Interessen Chinas spricht John und bietet eine interessante Perspektive dazu:

> J: China has not, you know, China has no religion so they have no … They are not gonna have religion based policy making. You know, the reason why the United States is so pro Israel is because of the very large block of, you know, evangelicals: 40 percent of the United States declares themselves evangelical Christians and those people are fiercely pro Israel for religious reasons! For religious reasons! And it's these religious reasons plus the Jewish population of the United States is very small but it's in very strategic states like Florida, you know, you know, a million Jews or 500,000 Jews in Florida can tip the balance of the election there, so they have outsize power in elections because of that half of state of Florida and so that plus the evangelicals pushes the United States closer to Israel. China does not have to worry about these considerations; their decisions internationally are based entirely on their interests. The Arab countries have oil, China needed to build relations with the Arab countries and so it is China's interest to cultivate relations with the Arab countries and I don't think it shows that China is anti Israel, China is not anti or pro Israel, China is pro China, and it will do things internationally that help China. You know, it's sort of … they sort of adopted the British dictum, you know, 'we don't have friends, we have interests', and I would not … China will support Israel when it's in China's interest and they won't when it's not. And it's the same to the Arab countries and it's the same to the United States too, as we are learning.[256]

John meint, China sei in internationalen Konfliktsituationen weder auf der einen, noch auf der anderen Seite, sondern würde den eigenen Interessen entsprechend handeln. Im Unterschied dazu müssten die USA religiöse Überle-

254 Denise, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 22. 10. 2011.
255 Ebd.
256 John, Interview vom 25. 10. 2011.

gungen in ihrer Politikgestaltung in Betracht ziehen. Die VR China habe aufgrund ihrer non religion based policy making viel mehr Entscheidungsfreiheit und könnte ihre internationalen Partner opportunistisch wechseln. „Chinese Christians, one community who loves Israel more than Israel likes Israel",[257] sind zwar vorhanden, doch zahlenmäßig weit unter dem änderungsauslösenden kritischen Maß. Wenn China also, unabhängig von religiösen Sympathien, seinen Interessen nachgeht, so hat Israel die Chance, ein Partner der VR zu werden, trotz der alten traditionellen Beziehungen zwischen China und der arabischen Welt, die ja auch lediglich auf wirtschaftlichen Interessen beruhen. Auch Becky glaubt, dass China sowohl mit den arabischen Ländern als auch mit Israel partnerschaftlich liiert sein kann:

A: China is sustaining also the Arab Countries very much, and … they have strong ties, strong commercial ties, and what happens to Israel …

B: I think that's why it's important for Israel to create strong connections with China. There should be … room for both Israel and the Arab Countries to do … business with China. But, I think that it's very important because … Israel needs it's own, it's own cloud, it needs to stand on its own … Israel doesn't have … oil, right? Oil is the big jar … for China, in the Arab Countries. Am … right now I think that … China's having hard time doing … I don't know hundred percent, but what I've read is that … China is having hard time doing business with the Arab Countries because they … they're unstable …

A: So, the Arab Countries are unstable.

B: Yeah. Am … and I think that it's important for Israel to establish close ties, that they'll have political and economic a … sway with China.[258]

Die arabischen Länder werden als instabil eingestuft. Zugleich wird auch hier das Bedürfnis Israels ausgesprochen, sich auf einen starken Partner wie die VR China verlassen zu können. Diese Notwendigkeit scheint generell anerkannt zu sein, die Frage ist jedoch, was man bereit ist, dafür preiszugeben. John meint, die Unterschiede sollten nicht verschwiegen werden, denn in ihrem politischen System würden die arabischen Ländern China näher stehen als Israel, und diese Tatsache sollte als solche anerkannt werden:

J: You know, let's be honest here. Israel is a multi party economic state. China is a one party communist state. I understand they want partnership and I think partnership is good but they need to accept these differences exist and that there's … there are fundamental differences. Again, Israel wants to be … I mean, the Chinese political structure is closer to the Arab countries than to Israel, which are also one party authoritarian states. So I understand there's academic and there's economic reasons

257 Hannah, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 24.10.2011.

258 Becky, Interview vom 24.10.2011.

> for the partnership but both sides should be careful about how it is phrased and be very careful to … to not show to much political sympathy.[259]

Eine weitere Frage in diesem Zusammenhang ist, ob die Kongregationen als organisierte Institutionen glauben, dass es zu ihrer Bestimmung gehört, die Beziehungen zwischen Israel und China zu stärken. Die typische Antwort war: „That is primarily the job of the Israeli Consulate. But, of course, I would do anything I could to do that".[260] Es ist eine unspezifische Formulierung, die nur zeigt, dass man sich diese Beziehungen wünscht. Spezifischer drückt sich z. B. Rabbi Freundlich aus, der seine Dienste im Bereich der Kaschrut Regeln abietet: „In anything within my field, you know, for example the chief … not the chief, the … president of Israel came to China and, you know, according to the Israeli law they have to eat kosher when they are in a state or having a visit. So I had to kosher the kitchen in the Great Hall of the People and when it came to the Olympics, they needed to … according to the constitution of the Olympics they needed to have rabbis to service the Jewish community; the Jews came to the Olympics, so then they approached me and I helped them on the bet".[261] Auch Rabbi Aouizerrat findet einen Einsatzbereich; er will das Image Israls in seinen alltäglichen Gesprächen verbessern: „I'm not Israeli but whatever I can make to, to … make …, I'm not talking about political relations, but to make Israel look in a good way, in a good view to Chinese people, I'll make everything I can to make Jewish and Judaism and our country Israel look in a good way in the Chinese eyes, of course";[262] und ebenfalls Rabbi Greenberg, der Diplomaten auf beiden Seiten in Sachen interkultureller Kommunikation beraten will:

> A: Do you think that you, as a leader of a religious community, can advance the relationship between China and Israel?
>
> G: Of course. Of course. By making … by helping them understand the different cultures. Because we live in China we understand Chinese culture much better so when an Israeli diplomat comes to China and he wants to say something, maybe we can advice them, you know, how to say it.
>
> A: You can advice Israeli diplomats.
>
> G: And we can also advice Chinese what the Israelis … when the Israelis say something what they mean. Or when they want to say something to Israel, how they should say it, you know, so because we live here, we understand both cultures, we could be helping in advising them how to really understand each other better. All the humanity has the relationship.

---

259 John, Interview vom 25. 10. 2011.

260 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

261 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

262 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

A: Have you been asked by Chinese or by Israelis?
G: Not officially but of course just by sharing knowledge and sharing information.[263]

Ein politisches, repräsentatives Auftreten der Rabbis ist in der VR China aufgrund des Statutes des Judentums nicht möglich, so dass die Wirkung der Rabbis im alltäglichen nichtpolitischen, informellen oder assistierenden Bereich verortet bleibt. Nur in Hong Kong gibt es die Möglichkeit der offenen politischen Repräsentanz. Rabbi Zamek z. B. gibt an, dass er in seiner Funktion die Gemeinde bei diplomatischen Anlässen vertritt und somit implizit politisch handelt. Ebenfalls in Hong Kong gibt es jedoch auch Gemeindevertreter, die der Meinung sind, dass es nicht zur Rolle ihrer Einrichtung gehört, für Israel einzutreten. „It's definitely not Chabad … mission … to strengthen the diplomatic relationships between countries and Israel", meint Gil.[264] Auch Levi glaubt, dass Chabad sich mit dem Judentum als innerliche, seelische Angelegenheit, und nicht mit Israel befassen sollte, da die Beziehungen zwischen Staaten auf einer äußerlichen Ebene bleiben:

L: We need to separate the ideas. There are two things. There is Judaism and there is Israel. This is two separated things, unfortunate. But this is two different things. […] Israel has like embassy around the world and this is the job of the embassy, you know, to make connections between the country and the other countries. […] I think when you make connections between people, let's say … relationship between China and Israel, ok? You can't make a relationship without emotions inside … So … No one is in charge of the emotion, only about the connections. Judaism is about the emotion. It's like getting married with somebody you don't love. You know? Ok, let's get married. Who is in charge of the love between the two of us? Judaism is more about talking about the actual person, the way he thinks, the way he acts, the way he talks, the way … everything. Let's say if the connections between the governments of China and Israel, I am not sure that they're talking about these things. It's just money connections, there are army connections, it's like, it's politics. It's not connection. They won't make an event that can connect Chinese and Israel. You just read on the news there is a connection.[265]

Auch Rabbi Zamek findet nicht, dass er sich aktiv in der Fürsprache für Israel einbringen sollte: „I don't really … in … in … in general public, I really don't do that so much. We have a consulate here, we have, you know, Israelis who can do … who can do that better. It's not … I don't feel like …".[266] Dies begründet er dadurch, dass die Beziehungen zwischen Hong Kong und Israel ohnehin gut

263 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.
264 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
265 Ebd.
266 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.

sind und die diplomatischen Behörden ihre Arbeit leisten. Eine weitere Begründung ist auch das fehlende Anti-Israelismus: „You just don't find sort of like, you know, sort of any entrenched anti-Israelism, anti-Semitism so much".[267] Der Gastlandkontext würde demnach eine proisraelische Lobby erübrigen.

Das Thema Anti-Israelismus bzw. Antisemitismus ist des Weiteren auch für die Selbstbestimmung der Expatjuden im internationalen Kontext relevant. Obwohl die VR China und Hong Kong als Orte des fehlenden Antisemitismus geschätzt werden, ist man sich dennoch international des Phänomens bewusst und man verfolgt dies mit Besorgnis. Die heutige Zeit wird jedoch im Allgemeinen als gut für die Juden eingeschätzt:

> Ph: You know, it's a good time for the Jews generally except of course for the old poison of the relationship with the Arabs which is something, it's going on for years and years … we have a point of view, they have a point of view and they're much better than us in … in giving their point of view. And of course they have a lot of sympathizers …[268]

Die Spannung zwischen Israel und den arabischen Ländern ist laut Philip die einzig wirklich Besorgnis erregende Situation der Gegenwart. Philip weiß um die unterschiedlichen Perspektiven Israels und der Araber und befürchtet, dass die Lobby der Anderen geschickter und erfolgreicher sein könnte. In schärferen Tönen beschreibt William die Situation:

> W: And the risk now in the Arab world … they're gonna do what the Nazis have done … they inculcated in their children Anti-Semitism from the first days of life and the whole generation is gonna have to die out like the Nazi generation in order to … ah … these people … they don't even know why they hate, they were just taught to hate, they don't know what to … they don't see anything good …
>
> A: This is just because of the Palestinians? This issue, with the state of Israel and the Palestinians?
>
> W: No, because if there were no state of Israel, you think the Islamic brotherhood would collapse? The Islamic brotherhood was founded in the late nineteen twenties by Arabs who were actually copying the Nazi movement in Germany as a matter of organization. Has nothing to do with Israel. The Islamic, the Jihadist, they're after the West.
>
> A: There are some tensions there and this could be nourishing this Islamic brotherhood in order to become more anti-Semitic?
>
> W: Look, the Muslims have kicked out the Christians from the Holy Land, they've taken over Lebanon, this … ah, the huge failure of Islam and the Muslim countries is to modernize. They failed to modernize to the West. They can't seem to modernize Islam to be a workable religion and to move on and so they hate the West. People used to say: 'All those suicide bombers were all very poor people.' Wrong! The 19 Saudi

267 Ebd.

268 Philip, Interview vom 18. 11. 2011.

Arabians, they all studied in Germany and they had university degrees, they lived in America, they enjoyed American life style. They could see that the society works. That made them hate it all the more. It's not because they were poor and had no opportunity. It was the reverse. Not true at all! You know, but they can't … they somehow feel it that they can't compete with the West. There was a UN study done about 5 or 6 years ago, you may have read about what they … I mean the entire Arabic world produces, publishes as many books a year as Portugal. Is that the fault of Israel? No! This is telling you something. They can't, there's something about them, there's such a strong pull backward and they keep going back to this mythical time of the Caliphate which didn't last more than a hundred years anyway.

A: And this myth …

W: It's a phantasy and it's not gonna get them anywhere except blown up! And they, ah, yes, there's a huge emphasis on death, not on life.[269]

William vergleicht die Haltung der Araber gegenüber den Juden mit jener der Nazis. Sein Besorgnisgrad ist sehr hoch, er traut sich nicht, die vermuteten Folgen des Hasses in Worte zu fassen. Er spricht von einem unbegründeten, unreflektierten Hass, welcher sich auch nicht nur durch die Politik Israels erklären lassen würde. Er verschiebt das Problem von Israel zum modernen Westen und meint, der eigentliche Grund des Hasses würde die Diskrepanz zwischen dem funktionierenden Westen und der zurück gebliebenen arabischen Welt sein. Als Beispiel bringt er die in den USA tätigen Attentäter, die nicht aus mittellosen Familien stammten. Regression und Mythisierung der Vergangenheit, gepaart mit einer morbiden Haltung würden den Terrorismus erklären. Der Antiisraelismus und der Antisemitismus wären demnach nur Teilaspekte davon.

Die Interviewpartner beschäftigen sich auch mit dem weltweit zunehmenden Antisemitismus. „There's so much anti-Semitism in the world", bedauert William.[270] Manche Interviewpartner versuchen, proaktiv zu wirken. Fernando schlägt dazu vor, dass Juden sich nicht verstecken, sondern sich und ihre Einsatzformen bekannt machen sollten, damit sie von den anderen verstanden und geschätzt werden. „The more you seclude yourself, then the less interesting you become, and that stays its way from an outsider to destroy you, because they don't know you, you are an alien, they don't know what you're doing. It was the case for years for the Jews", glaubt er.[271] Daniel berichtet über seine Bemühungen, aufklärend einzugreifen und das Image der Juden zu verbessern:

A: Also es geht dir ein bisschen darum, dieses Image der Juden zu verbessern.

D: Ja, natürlich. Wer, wenn nicht ich? Es gibt … Die Juden sind 13 Millionen, d. h. 0,1 % der Weltbevölkerung. Wer, wenn nicht ich? Wenn ich mich verstecke, wenn ich

269 William, Interview vom 14. 11. 2011.

270 Ebd.

271 Fernando, Interview vom 15. 11. 2011.

Israel verstecke, wer, wenn nicht ich, wird das verteidigen? Es gibt genug Leute, auch in Israel, die sind die schlimmsten Kritiker der Regierung, die auf Israel rumspringen, rumhacken, auf das Judentum rumspringen, rumhacken, nach außen muss ich mich verteidigen und vertreten, und das ist eine wichtige Aufgabe auch in meinem Leben, und besonders wenn ich Antisemiten treffe, und ich treffe sehr, sehr oft, ob in der Ukraine, in Deutschland, in der Türkei oder sonst wo, ich bin sehr selbstbewusst, auch wenn ich jung bin, ich packe die Probleme direkt an und ich frage, ‚warum hasst du Juden, warum hast du ein Problem mit Juden, vielleicht kennst du keine Juden, und du bist so ein Judenhasser'? […]

A: Und warst du erfolgreich?

D: Ich habe keine Antwort dazu bekommen, sie waren überrascht, dass ich so das Problem angepackt habe, wie gesagt, wieso soll ich mich verstecken? Wenn das ein Antisemit ist, dann packe ich das Problem an …

A: Heute ist die Antisemitismus auch wegen der Wirtschaftskrise gestiegen, es sind sehr oft diese einfachen Erklärungen dazu, die taugen so vielen Leuten, z. B. das irgendwelche reiche Juden in Amerika diese Krise verursacht haben. Ich wurde auch sehr oft mit solchen Fragen konfrontiert. Ist dir auch Ähnliches passiert?

D: Ständig, die ganze Zeit. Die Juden sind geizig, dominieren der Welt, haben die terroristischen Anschläge am World Trade Center in New-York verursacht. Man muss schauen, wenn man sich unterhaltet mit Leute, von welchem Niveau diese Leute sind, haben diese Leute ein bisschen Zugang zu Informationen oder nicht, sind es Leute aus ganz einfachen Verhältnisse, oder kann man mit ihnen ganz einfach reden. Wenn es Leute sind, die so radikal eingestellt sind, macht es keinen Sinn mit ihnen zu reden. Reden macht einfach keinen Sinn. Aber wenn es Leute sind, die eine Ausbildung haben, muss man die Fakten vor den Augen stellen und sagen, wie zu diesem Ukrainer: ‚schau, damals war das Leben schrecklich wegen der Juden, jetzt sind die Juden weg, es sollte das Leben besser sein, aber es ist nicht. Also, komm, überlegen wir doch zusammen, vielleicht ist es doch nicht wegen der Juden'. Und genauso logisch versuche ich auch die anderen Problemen anzupacken.

A: Glaubst du, dass du da erfolgreich bist?

D: Nein, Juden sind 0,1 % der Weltbevölkerung …

A: In diesen Fällen, wo du direkt involviert bist …

D: Nee, aber ich glaube, ich mache es für mich selbst. Wenn diese Person Antisemit ist, hat er noch nie in seinem Leben mit Juden gesprochen, aber er hat einen sehr starken Hass gegen die Juden, ich finde, dass es gut ist, wenn man ihm die Augen öffnet, dass er merkt: ‚oh, du bist Jude und du sagst, dass es gar nicht so ist, und vielleicht sollte ich auf dich doch hören, vielleicht sind die Juden doch nicht so schlimm'. Für mich ist es so, auch wenn ich nichts erreicht habe, zumindest habe ich mich nicht versteckt, ich habe ihm in die Augen geschaut und ich habe ihm was gesagt.[272]

Daniel versucht, mit dem feindlich gesinnten Gegenüber ins Gespräch zu kommen und über Information, Vernunft und Logik dessen Argumente abzubauen. Er betrachtet es als ein Imperativ für ihn als Juden, sein Volk zu verteidigen und zu vertreten. Er tut es für sich selbst, ohne dabei mit Erfolg bzw. mit der

---

272 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.

Änderung der Meinung des Anderen zu rechnen. Er unterscheidet jedoch zwischen Situationen, in denen Reden einen Sinn macht, und solchen, wo es im vornhinein klar ist, dass es nichts bringen würde. Im Falle der ersteren erhofft er sich jedoch, dass er durch sein Auftreten und seine Argumente sein Gegenüber zum Nachdenken anregen kann.

Der besprochene internationale politische Kontext kreist viel um die Verortung Chinas im Weltgeschehen. Wenn die wirtschaftliche Entwicklung des Landes von den Interviewpartnern allgemein positiv betrachtet wird, wird dessen Fähigkeit, sich in internationalen politischen Angelegenheiten führend einzubringen und Verantwortung für globale Probleme zu übernehmen, kontrovers diskutiert. Die Notwendigkeit partnerschaftlicher Beziehungen zwischen Israel und China wird wiederum generell eingesehen; fraglich bleibt, was dafür preisgegeben werden sollte, bzw. auf welchen Ebenen eine solche Partnerschaft wünschenswert wäre. Die Leiter religiöser Institutionen beantworten unterschiedlich die Frage, ob sie sich in der Stärkung der Beziehungen zwischen dem Gastland und Israel einbringen sollten. In der VR China, wo die Möglichkeit des offiziellen Auftretens nicht besteht, bringen sie sich lediglich informell oder assistierend ein. In Hong Kong wird die implizite politische Rolle von manchen bewusst wahrgenommen, doch nach dem Prinzip der Rollenverteilung wird das aktive Einbringen für Israel den diplomatischen Behörden überlassen. Der globale Antisemitismus bzw. das gespannte Verhältnis Israels zur arabischen Welt beschäftigen die hier lebenden Juden, und manche von ihnen versuchen, sich aktiv aufklärend einzubringen.

5.3.2 Das Judentum angesichts der religiösen Pluralität

Religiöse Pluralität ist in Expatriatelokationen in stärkerem Maße wiederzufinden als in den meisten heimatlichen Kontexten. Daher ist es für den in seinem Umfeld bewusst lebenden Expatriate unumgänglich, sich mit Fragen der religiösen Einordnung anderer zu beschäftigen. In diesem Unterkapitel soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die religiös praktizierenden Expatriates sich mit der sie umgebenden religiösen Pluralität theoretisch wie praktisch beschäftigen, und wenn sie es tun, ob es sich um eine durch die Expatriatesituation ausgelöste Beschäftigung oder um ein dem Expatdasein vorausgehendes persönliches Interesse handelt. Auf diese Weise sollen wiederum die mit der Expatsituation verbundenen religiösen Transformationen eruiert werden.

Des weiteren soll es in diesem Unterkapitel einerseits darum gehen, ob die Kongregationen in institutionalisierten Formen der religiösen Begegnung

auftreten, andererseits aber auch darum, wie Rabbiner und einzelne Juden die anderen Religionen einschätzen: ob sie glauben, etwas von ihnen lernen und sich somit durch sie bereichern lassen zu können, ob sie sich damit überhaupt beschäftigen und wenn ja, ob auf der intellektuellen oder auf der praktischen Ebene; ob sie eine aus einer anderen Religion stammende Praxis übernehmen können und zugleich den jüdischen Prinzipien treu bleiben, ob ihnen die Treue zu den eigenen Wurzeln überhaupt wichtig ist.

In Hong Kong sind die größeren jüdischen Kongregationen an institutionellen Formen des interreligiösen Austausches beteiligt. Hier gibt es z. B. seit 1995 ein *Hong Kong Network on Religion & Peace*,[273] an dem sich die progressive Gemeinde beteiligt. Verschiedene Formen des interreligiösen Dialogs entstehen in diesem Rahmen: „my congregation and the Hong Kong Network did the Muslim-Jewish-Christian dialogue thing at the Kowloon mosque, which was, you know, terrific", erzählt der progressive Rabbi.[274] Die Tatsache, dass keine der monotheistischen Religionen hier auf eigenem Gebiet ist, sondern alle in gewisser Hinsicht unter Diasporabedingungen leben, auch wenn die missionierenden Religionen Christentum und Islam in der chinesischen Bevölkerung verankert sind, des weiteren die Tatsache, dass sie alle gleichermaßen gesellschaftliche Akzeptanz genießen, bietet eine einzigartige Grundlage des interreligiösen Dialogs. Rabbi Oser von der Ohel Leah erzählt von seinem Vortrag im Rahmen des Projektes *Hong Kong Religious Organizations and Construction of Social Ethic*,[275] welches vom interreligiösen *Centre for Religious and Spirituality Education*,[276] eine Einrichtung des akademischen *Hong Kong Institute of Education*,[277] organisiert wurde, und erklärt, dass er die jüdische Gemeinde in dieser interreligiösen Form vertritt.[278]

Auch Laien berichten über ihre erfreulichen Formen der interreligiösen Begegnung im Alltag. So z. B. erzählt Tova, eine Israelin, dass Hong Kong einzigartig ist, weil man hier Freunde aus allen Religionen haben kann und sogar muslimische Freunde. Ihr Sohn im Bar Mitzvah Alter habe drei gute Schulfreunde, davon ist einer ein Chinese, der zweite ein Muslim und der dritte ein Christ.[279]

---

273 Siehe https://interfaithnet.wordpress.com/tag/hong-kong-network-on-religion-peace/, oder http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1995/05/18/newly-formed-network-on-religion-and-peace-focuses-on-dialogue&post_id=47318, beide zuletzt gesehen am 29. 02. 2016.
274 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
275 Mehr dazu auf https://www.ied.edu.hk/crse/en/past_events_detail.php?cid=23&id=33, zuletzt gesehen am 7. 03. 2016.
276 https://www.ied.edu.hk/crse/en/about_us.php, zuletzt gesehen am 7. 03. 2016.
277 https://www.ied.edu.hk/web/index.php?glang=en, zuletzt gesehen am 7. 03. 2016.
278 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
279 Tova, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 12. 11. 2011.

Auf dem Festland sind die institutionellen Formen der interreligiösen Begegnung aufgrund des Statutes des Judentums unmöglich, doch prinzipiell für die Rabbiner vorstellbar.[280] Da die Religion mehr in den Privatbereich gedrängt wird, war auf der zwischenmenschlichen Ebene die Religionszugehörigkeit der örtlichen Freunde der auf dem Festland lebenden Juden nie ein Thema.

Auf die inhaltliche Ebene wechselnd, spricht Rabbi Oser, indem er Kenneth Stow paraphrasiert, von den förderlichen Herausforderungen des Judentums in mehrheitlich christlichen oder islamischen Kontexten und vergleicht dies mit der Situation im Fernen Osten:

> O: The challenge in Asia, as I see it, is that we're not theologically challenged anymore. Because … when it comes to … although, you know, the Dalai Lama always points out that Jews have been the leading propagators of Buddhism in the West. He talks about that there is a … there are many Jews who … identify as Buddhists. That's their identity, their religious identity. You know, so … So people try to discuss their relation with the Jews. There may be, there may be that they, you know … I, I can't … you know, I don't really know enough about Buddhism to make any comment but what is clear to me is that Judaism doesn't share a theology with Buddhism in the way it shares a theology with Islam and it doesn't share a text with Buddhism in the way it shares a text with Christianity. And what that means is that the environment here, forgetting the fact that this may just be a business environment which is driven by, by the financial market, so … the environment here is not an environment that challenges us theologically in the way that Christianity or Islam do. And so if Kenneth Stow was correct, and I don't know if he was correct or not, but I am personally impartial to it, if he's right, that means that … that the, you know, what it means for the Asian Judaism is … it will be very interesting to see, it will be very interesting to see, because, you know, this is something that could take, you know, 500 or 600 years. If, if the next 1,000 years really belong to Asia, the next 500 years really belong to Asia, then inevitably Jews, more and more Jews will move to Asia only because that's what Jews have always done, right? So Jews have always in a way moved, you know, this is a small community and they move with … yeah, they move to the … You know, Jews are urban people and so on and so forth. So, that will be interesting to see. I, I don't know what it will that look like, but I think that may have, that will surely have some sort of effect.[281]

Rabbi Oser spricht von der Existenz des Judentums in einem Kontext, in dem die theologische Herausforderung fehlt. Obwohl „people try to discuss their relation with the Jews", d. h. dass das Judentum auch in solchen Kontexten als Bezugspunkt ernst genommen wird, wird es nicht genötigt, seine Stellung oder seine Auffassungen gegenüber dem Gastland zu erklären, und somit erfährt die Religion keine durch externe Faktoren veranlasste Wandlungen. Der Rabbi

---

280 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

281 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.

glaubt jedoch, dass eine asiatisch geprägte Form des Judentums entstehen könnte, doch dies würde ein jahrhundertelanger Prozess sein, dessen Keime zurzeit noch nicht sichtbar sind.

Was kann jedoch zum heutigen Bezug des Judentums im chinesischen und Hong Konger Kontext gegenüber den anderen Religionen gesagt werden? Als nichtmissionarische Religion ist das Judentum logisch gezwungen, den anderen Religionen eine gewisse Anerkennung entgegen zu bringen und Wege des Heils für deren Anhänger offen zu lassen. Die persönliche Einstellung zu ihnen variiert jedoch bei den Interviewpartnern. Die meisten weisen Offenheit gegenüber der religiösen Außenwelt auf. Am deutlichsten ist diese bei Rabbi Stanton Zamek erkennbar:

> R: I feel … on the deepest level, I would say that I feel like it's an imperative, it's a religious imperative to understand other people of faith … and to learn to work with them, and you know, live with them and appreciate what …, not just sort of tolerate, because tolerate is too thin to me, you know? I could tolerate like a bug that was in my … I could tolerate. But … to appreciate, you know, to appreciate and to forge, you know, sort of … links and friendships between, you know, people's faith, it's very important. […] So I feel like there is a religious imperative for me, as a Jew, to do this kind of stuff. That's one. The second thing is the most interesting thing in the world to me is … are religious traditions. I'm always … I'm … in sort of not in practice, but in like mentally I'm eclectic, I want to know what people do and I have certain areas that I'm particularly interested in … I'm particularly interested in Sufism. I'm particularly interested in certain kinds of Christian monasticism. And I've spent a couple of, you know, retreats at a Benedictine monastery in New Mexico. I … you know … I read Thomas Merton and I read, you know, stuff on Islam and I … I read … there is a very good Buddhist magazine that you probably have seen, called *The Shambhala*, it's published in the US. I read *Shambhala* because I'm interested in Jewish meditation, but there isn't that much sort of contemporary written about it, but for Buddhists meditation is their main line, so in terms of the experience of meditation there's a lot to be learned from there, even though the theology and the thought is … is often very different. So, you know, we just … we went on a trip to India and I wanted to visit, you know, the thing I wanted to do … you know … I wanted to visit temples and shrines and tombs. This is my, you know, that's one of my major interests areas in … in a sort of intellectually. And I always get things that reflect back on, that I'm rethinking my own tradition by having that encounter. You know, one of our great teachers, Abraham Joshua Heschel used to say that 'no religion is an island'. And I think that's true, I think that's true. So for these three … it's both because it's absorbing and interesting to me, but it's also I think … I think it's a religious imperative.[282]

Rabbi Zamek findet es unerlässlich, sich mit den anderen Religionen zu beschäftigen, er glaubt, dass er aus religiöser Begründung die Andersdenkenden verstehen, respektieren und mit ihnen zusammen arbeiten muss. Er findet es

282 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.

aber auch persönlich sehr spannend, sich auf intellektueller Ebene der pluralen religiösen Welt zu widmen. Er beschreibt sich selbst als geistig eklektisch und kann in dieser Hinsicht über seine Bereiche der Hauptinteressen sprechen. Er weiß über die Berührungspunkte der religiösen Traditionen und kann durch die Lektüre Lücken schließen bzw. angesichts jener Bereiche aus dem Judentum, die heutzutage nicht besonders reflektiert werden, wie z. B. die Meditation, für sich Brauchbares zu holen. Die Beschäftigung mit den anderen hilft ihm weiterhin, seine eigene Tradition, der er in der Praxis absolut treu bleibt, neu zu reflektieren. Mit einigen Beispielen verdeutlicht er dies:

A: So you think you can learn from other religious traditions or take something from Buddhists meditation …?

R: Not so much take from, but sort of reflect back from, do you understand? To … understand your own … tradition in a new light. To say like: 'Oh, we have something like that!' I'll give you an example: so … one of my interests is in Native American culture and my wife and I collect Native American art and this is something that we spent a lot of our time when we are off we go back to the US, we go out west. […] We go to New Mexico, where there is a very large Native American population. So I was this past summer … I was at the … at house of Pueblo, an Indian village, like a thousand year old Indian village in North of this little town of Tucson, New Mexico, and we went there for a … festival that they have … they call *Corn Dance*. And so we were observing this Corn Dance, right? which is, you know, during the rainy season there, so it's related to … abundance, you know, agricultural renewal and all this kind of stuff. And so I'm watching this, as they're dancing with corn blossoms in their hands and … and sort of making circuits around, and all like I said: 'Oh, hang on; this is exactly what we do on Sukkoth. We have … it's a rain dance!' And so to be able to teach like kids I said, you know, I was asked to go to my daughter's school to talk about Sukkoth; she goes to the Jewish, you know Jewish day school. And I said: 'This is a rain dance. That's what we're doing: we have the plants in our hands, we … you know, move in circuits and, you know, it's a festival and it's at the time when the rain comes in Israel. It's a rain dance'. But you can't have that insight in sort of like to appreciate the earthiness of Sukkoth … it's harder to do that if you haven't sort of stepped outside and looked in something else and then look back on your own thing and you go: 'Oh, that's how this would look from the outside. It will look something like this …' so, you know, it depends on your … your own understanding, I think.

There are certain, you know, kind of, you know, traditions that are very close to us, and the Jewish mysticism, which I'm interested in, has a lot of points in similar … in contact with … with Sufism. So there's a lot to be … And … Jewish, you know, during the, you know, during certain periods Jews borrowed freely from that tradition, reshaped it, reflected it back, you know, to their, you know, there was a dialogue, so that … you can't understand … There are certain things in the Jewish tradition that you cannot understand unless you understand say something about Islam. So I'm teaching a text of Baha'i about the duties of the heart. This is a Sufi manual written for Jews, basically, you know, in … in his own kind of way you can't understand it if you don't understand that … that he is taking sources from … from Sufi

> tradition and reworking them for Jewish audience. So, there is all … for all these reasons, for all these reasons …[283]

Rabbi Zamek ist fähig, vergleichende Religionswissenschaft zu betreiben, indem er z. B. Rituale miteinander vergleicht und kategorisiert, oder indem er aus seiner eigenen Religion heraustritt, um den anderen uneingeschränkt zu verstehen. Er spricht von Zeiten der bewussten Interferenzen zwischen Religionen und von dem Bedürfnis, religiöse Texte in ihrem historischen Kontext zu deuten. Die Beschäftigung mit den anderen verläuft in seinem Fall auf einem Niveau der Hingabe und des Verstehens, das unter den Interviewpartnern ohnegleichen bleibt.

Auch andere Interviewpartner schildern von deren akademischen Interessen für andere Religionen. So z. B. Becky, die Studentin aus Beijing:

> A: Do you, being Jewish, do you think you can borrow elements from other religious traditions […]?
> B: Ok. Well, I think that I'm a little more liberal than … other people with my background. I do believe that there's a lot … that … everyone can … people can learn from others. Right … and, you know, if you … I always … like to … find out about other people's religions, and how they practice and how each person connects to … to God or some greater being or reach a spiritual level. I like learning how each person does that. And … personally … last semester I took a class on Zen Buddhism. And I …
> A: Was it a class at the University or a practical class?
> B: No, University. So, it was academic. But, am … for our … a … for my final paper, I compared … Jewish meditation to … Zen Buddhist meditation. […] My main a … finding in it, was, was that … both use meditations and both have mystical aspects. But … the Zen Buddhist meditation is in order to achieve this personal, a … it's like, personal … spiritual growth, it's personal spiritual growth, and … or enlightenment, rather. But in Judaism, your personal growth is tied to the community growth.
> A: So you mean the community, the other people?
> B: Yeah. So, it's, it's not in order to personally attain enlightenment. And … it's in order to elevate the spiritual level of your community and the world. […] So I do, but I … I think … through my reading Zen Buddhism and a little bit of Daoism and, well, Chinese philosophy, it all helps me sort of understand Judaism or my relationship to Judaism.[284]

Becky führt das Thema Meditation im Buddhismus und im Judentum weiter und schildert die Ergebnisse ihrer Seminararbeit, die sich dem Vergleich der zwei meditativen Traditionen widmete. Das Judentum visiert sogar in seinen mystischen Formen die Außenwelt an, während der Zen Buddhismus total auf

283 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
284 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.

die eigene Erleuchtung fokussiert ist, findet Becky. Sie bejaht die Möglichkeit, von anderen zu lernen, dies gelte uneingeschränkt. Ihre eigene Haltung bewertet sie mit Bezug auf ihren kulturellen Hintergrund als liberal. Die Beschäftigung mit den fernöstlichen Religionen dient auch ihr dazu, ihre eigene Religion besser zu verstehen und sich darin bewusster zu verankern.

William aus Hong Kong steuerte seinerseits seine ausführlichen Überlegungen zu den anderen Religionen bei. Sein Interesse an der Vielfalt der Religionen stammt aus seiner Teenagerzeit. Es bleibt ebenfalls auf der intellektuellen Ebene und entfaltet sich in akademischen Formen: er besucht Lehrveranstaltungen zu religious studies. Es setzt aber keine Übernahme von Inhalten oder Praktiken aus den betreffenden Religionen voraus, sondern er bleibt seiner eigenen Religion treu und deklariert sich sogar als ein sehr pflichtbewusster Jude: „I'm a very committed Jewish person but I've been interested in … I've been a student of religions, like you are, for many years […] I started as an undergraduate, I became interested in religion as a teenager, you know, I just wanted to see how others read about it and, I mean just so you know".[285] Seine Bemerkungen zum Buddhismus, Islam oder Christentum sind allerdings kritisch. Die Kritik hat als Referenzpunkt sowohl Kernlehren der Judentums als auch Meilensteine aus der Tradition der betreffenden Religion, wie z. B. deren Heilige Schriften, oder das, was man dem Religionsstifter zuschreibt. So z. B. kritisiert er im Falle des Buddhismus die Buddhastatuen und noch mehr den Drang danach, sie möglichst groß zu gestalten. Die sogenannte Kernlehre des Buddhismus betrachtet er aber mit Sympathie:

> W: I don't like the statues of Buddhas as a Jew. […] I have studied Buddhism […] it's a very interesting message. It's been ruined by the practitioners of Buddhism, but it was a good message. You know, the original symbol of Buddha … Buddhism was the dharma wheel and that's what the symbol should be, but the practitioners have decided that they want giant statues of Buddha which Buddha would hate. There's nothing in his message that would say: 'Venerate me!' It was the reverse message, the reverse message, back up, not go forward, it was that 'I'm not even an individual, I'm a happen stands, a collection of moments' and the whole purpose of Buddhism it is to achieve an oneness with the universe and Nirvana, a complete diminution of yourself.[286]

Die Schärfe der Kritik an die über die Jahrtausende gefestigte Praxis der Verehrung von Buddhastatuen kommt zum Ausdruck, wenn er dafür ein im Judentum sehr negativ konnotiertes Wort verwendet. Er nennt sie Idolatrie:

285 William, Interview vom 14. 11. 2011.
286 Ebd.

W: … that's idolatry, that's worshipping an idol. It's not what Buddhism is about, it's not worshipping the Buddha, it's not at all this. You haven't read the Scriptures if you think it's … what it's about …[287]

Doch William zeigt auch Verständnis für das Phänomen, indem er es der Schwäche der Menschen zuschreibt. Er kann aber nicht darüber hinweg sehen, dass diese Schwäche die ursprüngliche religiöse Botschaft korrumpiert:

W: People are weak and they need tangible things to help them pray, but it's … then it becomes a corruption and it ruins the message.[288]

Dieselbe Art von Kritik äußert er im Fall des Islams. Die Ernsthaftigkeit, mit der manche dieser Religion Angehörenden Witze über und Karikaturen von Mohamed betrachten, beurteilt er als antiislamisch, weil sie im Gegensatz zu der ursprünglichen Botschaft des Islams stehen würde. Er bezieht sich dabei auf ein konkretes Ereignis: auf die 2006 erfolgte Aufregung über Cartoons im dänischen Magazin *Jyllands-Posten*:[289]

W: It's like the Muslims with Mohamed. You can't make a joke about Mohamed. That's outrageously anti-Islamic. Why? Because Mohamed was an illiterate business man. All the words he got were spoken to him by God, they're not his words and every other person and every other male is named Mohamed … So we have Mohameds who are, you know, thieves and rapists and murderers and child molesters. All these guys, they've desecrated Mohamed's name, not cause you put a cartoon in some Danish newspaper or something, they …, the notion that they got so upset you can't say anything about the prophet. That's anti-Islamic. That's not the message of Islam, that Mohamed is some kind of saint? He wasn't. He was a regular guy. That's the message of Islam. But they screwed up.[290]

Im Falle des Christentums kritisiert William einige Dogmen, wie die Idee des Opfers Christi, die Lehre von der Transsubstantiation, die päpstliche Unfehlbarkeit oder den Reichtum der katholischen Kirche. Wenn er die letzten drei als historische Fehlgewächse abtun kann und es auch tut mit dem Worten: „Christianity has gone a funny way […] it's gone a way that I don't think the early Christian fathers would have ever intended or liked",[291] ist die erstere

287 Ebd.
288 Ebd.
289 http://www.zombietime.com/mohammed_image_archive/jyllands-posten_cartoons/, zuletzt gesehen am 14. 03. 2015. Zur Entwicklung der Geschichte siehe http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/11341599/Prophet-Muhammad-cartoons-controversy-timeline.html, zuletzt gesehen am 14. 03. 2015.
290 William, Interview vom 14. 11. 2011.
291 Ebd.

als zentrale Botschaft des Christentums ein unüberwindbares Problem dieser Religion:

> W: Did Jesus while He was on the cross know that He was gonna die? Well, it seems that He must have known cause nobody didn't die being crucified but if He thought that He was gonna die and that He was gonna be resurrected two days later and that He was to sit on the throne of God for the rest of eternity where is the sacrifice? There's no loss! God sacrificed his only Son. When? For 6 hours on a Friday afternoon? Didn't happen! What would have been a sacrifice would have been something like this: that Jesus dies and he's obliterated. He's dead. His soul is the only soul in the history of religion that is disintegrated. Because of that He takes on all the sins of the world and because of His loss and God's loss that we can be saved. We can experience eternal life and heaven or something like that. But they don't do that! Why? Because in the end of every religion the leaders are all going to heaven. Mohammed takes a leap, you know, Moses disappears, Jesus goes up to heaven, Buddha goes to Nirvana. I mean there's a connection way between the earth and the heaven. That's all it has to be, otherwise if that didn't happen people say he's just some guy. Some guy was crucified; he's no more holy than Barabbas who was next to him on the cross.[292]

Das Happy End der Jesusgeschichte annulliert für William den Opfercharakter des Todes Jesu. William versteht die strategische Notwendigkeit der Auferstehung, doch diese steht im logischen Widerspruch zum Opfergedanken. Somit verpasst es das Christentum, eine logisch-kohärente Auffassung über das Heil zu bieten. Das Judentum soll in Williams Sicht größtenteils von groben Verzerrungen der ursprünglichen Botschaft verschont geblieben sein, weil Gott selbst dafür gesorgt hat, indem er z. B. Moses, dem Religionsstifter, den Eintritt in das verheißene Land nicht gewährt und seinen Grab nicht bekannt gemacht hat:

> W: … and after all he did: 'You disobeyed me and you can't go into the Promise Land.' Ok? So the Rabbis get all worked up about this, very upset, you know, why did Moses … so what's the lesson? To me, the lesson is simple: God knew not to create a religious figure or a focal point of veneration in Moses which is why not only did he not go into the Promise Land, his burial place is not known.[293]

Hier argumentiert William theologisch („God knew not to create a religious figure …"), zugleich aber auch aus seinem religionswissenschaftlichen Hintergrund heraus, welcher ihm hilft, dort eine Erklärung zu finden, wo sich die nur die eigene Tradition kennenden Rabbis schwer tun. Der Vergleich mit Entwicklungen aus anderen Religionen erlaubt ihm, die eigene besser zu verstehen und ihre Besonderheiten zu deuten. William praktiziert hier eine Art Theologie der Religionen aus jüdischer Sicht.

292 Ebd.
293 Ebd.

Doch William zeigt auch zur eigenen Religion die nötige Distanz, um Kritisierbares herauszustreichen. Die Kernbotschaft des Judentums ist für ihn der direkte Bezug zu Gott, ohne jede Form von Mittlerschaft. Aus dieser Sicht kritisiert er fehlerhafte Praktiken, die sich innerhalb des Judentums entwickelt haben, sei es in etablierten Formen in manchen jüdischen Strömungen, sei es in der Volkspraxis. Zur ersteren wären die Verehrung mancher verstorbener Rabbis oder deren Verklärung als Messiah zu zählen: als konkretes Beispiel wird hier die Verehrung Menachem Schneersons in der Chabad-Bewegung genannt. Zur letzteren gehört das volkstümlich praktizierte Gebet zu den Engeln, damit sie bei Gott vermitteln:

> W: We still have a religion where we pray directly to God and I hate it when I, you know, I was in Israel last summer and someone was telling me … who the hell it was? She prays to ah … I don't know … one of the angels … Gabriel or something. I said: 'Are you kidding? What kind of Jew are you? You don't pray to Gab …'. 'Oh, just to intercede.' I said: 'No, are you a Catholic? You don't do that. You pray directly to God! Hear, oh Israel, the Lord our God, the Lord is one!' […] You're inviting yourself to hear that there is one God and that's where you're going, right at that moment not to mention all the other times. That's the message and we pray directly to God. I can't stand it when I see very Orthodox Jews go to the tombs of famous Rabbi to pray. I think that's blasphemy. I don't like it when Chabad has Menachem Schneerson on the wall, like he's the tsar. What's that? He's not the Messiah. If you wanna put Messiah's picture on the wall, become a Christian. That's not Jewish! We don't have Messiahs on the wall.[294]

William ist ein Anhänger des religiösen Pluralismus, eines vom Judentum integrierten Pluralismus, welcher im Falle des Judentums eine Option ist, durch die man der eigenen Religion nicht untreu wird. Das Judentum ist eine Religion, die mit der Aussage zurecht kommen musste, dass sie nur für ein bestimmtes Volk vorgesehen ist. Religionstheologisch ergibt sich dabei die Frage: und was macht Gott mit den anderen? Wenn die anderen nicht für das Judentum bestimmt sind, dann muss Gott für sie andere Wege geschaffen haben. Damit gelangt man zu einer religionspluralistischen Position, zu der das Judentum logisch passt. Das drückt z. B. Rabbi Freundlich so aus:

> R: Judaism very, very much respects the fact that there are other religions in the world, and respects this concept of everyone seeking the truth that is good for them. And I always tell people how do I know? Because if not, then in Judaism it would say go and make everyone Jewish. But it doesn't say that …[295]

294 William, Interview vom 14. 11. 2011.
295 Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011.

William ordnet sich in diese Denktradition ein und kritisiert zugleich scharf jede Form des Exklusivismus, die er als Kontrollmechanismus abtut:

W: … my attitude is that there are many paths to God and God is either the father of all of us or none of us. I can't imagine a Catholic God who says: 'Oh, all my people are going to heaven but you, Jews, well, you at least go to Purgatory where all the other Jews are.' Well, at least it can't be that bad. 'And everybody else: Damned!' That's the most idiotic teaching. It's a control mechanism and I think if I were God I would set up different religions to see what happened. And I guess He has.[296]

Bezüglich der Frage, ob das Judentum demnach nur einer der Wege sei, was ihn praktisch auf derselben Ebene mit den anderen Religionen platzieren würde, ist Williams Antwort ambivalent: auf der einen Seite will er die Überlegenheit des Judentums bewahren, auf der anderen lassen aber seine Erklärungen auf eine Gleichwertigkeit der Wege schließen. Zum Wert des Judentums nennt er nichts Konkretes, sondern geht über zur Schilderung der Tatsache, dass die Chinesen eine hohe Wertschätzung für die Juden haben:

W: … we just study the different faces, facets of one ….
A: So this could be a model? Would you agree with this model?
W: For me as a Jew? No. Cause we have a historical God and it's very clear what we need to do and it doesn't work for me. It's a different mechanism, but that's ok.
A: So how would you interpret from your Jewish point of view the fact that there are so many religions and so diverse ways to come to God?
W: I do not have the chutzpah. Do you know what chutzpah means? It's a Yiddish word that means 'the nerve, the goal, the arrogance' to tell God how to create religions. If He wants to create another religion, that's up to Him. […] I don't argue with the Creator of the universe. If He wants to have different … He needs different religions, to get different people to come to Him …
A: And Judaism is just one of the ways?
W: Yeah, it's one of the … it's like driving from here to Shatin, there's a bunch of roots I can go. The Jewish way is right-left-right-left-right-left, and the Christian way is left-right-left-right, and the Muslim way might be straight-left-straight-turn around … It's just different way and that's the only way I can accept it.
A: And then this would imply it's not better to be Jewish, it's just one of the ways.
W: Yeah, you could say that. I think it is better, I think is a lot of value in being Jewish, I personally subscribe to it. I'm happy to be Jewish. I think there's a huge amount we get out of it. Speaking of what the Chinese are for most part philo-Semitic, I think I mentioned that to you. They think of Jews as being very very smart, or Einsteins, very very good businessmen, or like superChinese …[297]

296 William, Interview vom 14. 11. 2011.
297 Ebd.

William ist kritisch gegenüber den anderen, doch seine Kritik ist in neutralen Tönen gehalten und intellektuell untermauert. Es gibt aber auch emotional geladene kritische Stimmen gegenüber den anderen Religionen:

A: Do you think the other cultures and the other religions have also brought something positive?

X: Positive? If I check it, like to see the thinking, like, you know, what Christianity says were positive, but there was the crucifying, like from the last 1,000 years in the Medieval time, and before that they come all the knights with the knives, come all over the world with the sword, it was the crucifying ... the crusades. So the Christianity said we are good but are now going to kill everybody that doesn't want to be Christian. Like I was in South America, I was traveling there, and I ask someone why are you a Christian? So he told me not wonder years ago the Spain came here, they were Catholic, the Spain, and they killed everybody, they forced us to be Catholic, so it's all by the force, it's the war, became war. Judaism doesn't go to someone telling: you have to be Jew and we'll kill you if not. You have the Torah, live the Torah. And also Islamic today it's very extreme. By the Islam today, it's good sometimes to kill, it's a way of life, like Bin Laden come to United States, destroy buildings. Jew never did the thing like this because the Jew tries to live by the Torah. [...] They killed everybody ..., it was the Mid times, Mid years, like everybody was forced only by the ... by the ... Church. They didn't want everybody to learn, to have education. This staff is not healthy. In the Torah, everybody can learn, come and learn, be a human being, be, develop. So I don't know what is positive. Maybe you tell me what is positive.

A: What about the other religions and cultures? I mean Buddhism, Hinduism, Chinese culture and Chinese religion?

X: Yeah, but these, these cultures are nice but I tell you there is an interesting thing. All these cultures, like by the way the Catholic, not the Protestant, the Catholic, they tell you: 'If you want to be spiritual, if you want to be spiritual, if you want to be a saint, you have to disconnect yourself from family and from human. Don't get married, don't have children, just go to a mount, to a monastery and live there'.

A: You mean the Catholics or the Eastern Religions?

X: Also. Their say is the same in principle. In the Catholic, you have the priest. If you want to be a priest you have to go to a school of priests and all your life devoted to be a saint, which means no woman, no material, no children. So you don't help humanity ... in the ... in the source of the think. You disconnect yourself. Judaism says you can be spiritual but connect yourself to community, to your wife, to your children. Be part of the world. Don't disconnect, because if you disconnect you are missing something. It's not a big thing to disconnect yourself and to be spiritual. The real challenge is to live a normal life and to be spiritual, to be relaxed and to ... to live a balanced life, not to be just on ... to go with no ... with no challenges, no wife, no education of kids. This is the big challenge in life. And the same ... in the Buddhism also: they are monk, they go ... dedicate the life to live alone, but they live alone. It doesn't help humanity by ... If you want to develop, then we want to build ourselves. Seven mitzvot minor say: get married but no betray. Live, go, work but don't steal from each other. But live from part of the world. Be connected, not disconnected. That's what I know.[298]

298 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.

Hillels Kritik ist in manchen Fällen sehr scharf und im Übrigen teilweise auch problematisch. Sie bezieht sich auf praktische Aspekte, auf Handlungsweisen, die in bestimmten Kontexten der Geschichte im Rahmen der großen Religionen entstanden sind. Er brandmarkt die Gewalt im Namen der Religion, wie sie von den westlichen monotheistischen Religionen ausgeübt wurde bzw. wird. Wohl gemerkt, gibt er zu, dass das theoretische Ethik- oder Moralgerüst des Christentums gut sei – „what Christianity says were positive", lediglich die Umsetzung der Prinzipien in Taten sei problematisch gewesen. Im Gegensatz dazu sollen Juden von der Ausübung von Gewalt im Namen der Religion verschont geblieben sein, weil sie nach der Torah zu leben versuchen. Der Vergleich wird jedoch unsachgemäß durchgeführt, weil ein Idealzustand aus dem Judentum mit der Wirklichkeit bestimmter kontextueller Äußerungsformen der anderen Religionen gegenüber gestellt wird. Zugleich kritisiert Hillel, jedoch nicht mit der gleichen Schärfe, die in vielen Religionen vorhandene Idee des Rückzugs aus der Welt zwecks der eigenen Vervollkommnung; er findet, auf diesem Weg würde man der Menschheit keine Dienste erweisen. Die noachitischen Gebote, die das Judentum den Nichtjuden empfiehlt, sehen keinen Rückzug aus der Gesellschaft vor.

Hillels positive Aussagen gegenüber dem moral-ethischen Gerüst des Christentums sollen hier noch einmal aufgegriffen werden. Mehrere Interviewpartner machen ähnliche Bemerkungen, die die Wertschätzung der christlichen Ethik hervorheben: „my big complain about Christianity, about the story, not the lessons of Christianity, not at all. They're hard to … it's hard to be a good Christian, probably too hard for most people, but if you can do it it's great".[299] Andere wiederum erkennen die Gemeinsamkeit der ethischen Grundwerte des Judentums und des Christentums oder sogar der drei monotheistischen Religionen: so spricht George von „Judeo-Christian values",[300] die er in seinem Arbeitsfeld weiter vermittelt; William sagt über die jüdischen Werte, dass „they're embodied anyway in a lot of Christianity and even in Islam";[301] und Abel behauptet, dass er in der Begegnung mit Chinesen westliche, nicht strikt jüdische Werte vertritt.[302] Mehrere Interviewpartner betonen, dass die gegenseitige Kenntnis zum Abbau von Vorurteilen und zu einer gelungenen Koexistenz führt.[303] Es wird sogar mit Bezug auf die Situation im Nahen Osten

299 William, Interview vom 14. 11. 2011.
300 George, Interview vom 2. 11. 2011.
301 William, Interview vom 14. 11. 2011.
302 Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
303 Siehe z. B. Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011; oder Fernando, Interview vom 15. 11. 2011.

hervorgehoben, dass die Kenntnis des Anderen die Grundlage des friedlichen Zusammenlebens darstellt, die Ignoranz hingegen würde die Ursache der Spannungen sein:

> Part of the pathos of Middle East life is to remain ignorant of other religions. Only the secular people, like businessmen and businesswoman, really seem to grasp the history and the reality of life. Others from Judaism, Christianity and Islam go about their daily lives as if the other two thirds are irrelevant or don't even exist. Actually we are all closer to one another than we dare to admit, especially in our core value of monotheism.[304]

Der Monotheismus wird als verbindender Grundwert der drei Religionen des Nahen Ostens hervorgehoben. Daraus sieht man, dass George das Wort *Wert* in einem sehr breiten Sinn verwendet. *Wert* bezieht sich somit nicht nur auf die Ethik, sondern auf die Lehrsätze im Allgemeinen. Im Gegensatz dazu macht Daniel eine strenge Unterscheidung zwischen Religion und Ethik; diese ist für seine Einstellung gegenüber religiösen Praktiken aus anderen Religionen relevant:

> D: Meine Religion ist ein fester Bestandteil, den man nicht ändern kann. Mein Leben ist … wenn in Zen-Religion, alle Leute morgens Sport machen und ich gehe und schaue: oh, die machen alle Sport, es kann ja gut sein dass ich auch Sport mache weil ich glaube, dass es eine gute Sache ist, aber das heißt nicht, dass ich dadurch meine Religion verändere, oder dass dieser Sport in meine Religion miteinschließe.
>
> A: Auch wenn der Sportlehrer irgendwelche Anweisungen gibt, die sich ein bisschen religiös anhören lassen?
>
> D: Dann hört es auf. Wenn das religiös ist … Dann nehme ich mir nur den Sportteil daraus, aber nicht den religiöser.
>
> A: Könntest du das so unterscheiden? Den Sportteil nehmen und den religiösen raus lassen?
>
> D: Es gibt im Grunde, in heutigem Leben, Ethik und Religion, was verwachsen ist. Das heißt, jeder Mensch der Welt weiß, man darf nicht morden, töten … warum? das kommt aus der Religion, das kommt von den zehn Geboten, aber heutzutage wird da keiner sagen, nur weil ich nicht töte dann bin ich religiös. Nein, das ist Ethik geworden über die Jahre, genauso in jedem anderen Bereich: viele Sachen kommen aus der Religion, wenn man im Alltag das bezeichnet als ethisch ist schön und gut, aber es ist alles sehr stark verbunden, das heißt, wenn z. B. eine Sportart aus der Religion kommt aber inzwischen als Ethik angenommen wird, dann ist das Ethik, dann ist das nicht mehr Religion.
>
> A: Gerade mit Yoga sind wir oft im Grenzbereich, weil Yoga in viele Formen angeboten wird und oft nicht so klar ist, inwieweit Inhalte aus Hinduismus mit übertragen werden oder nicht. Und da haben viele Leute Probleme damit, ich frage nicht nur, weil ich nur junge Leute kenne die Probleme haben mit Yoga, sondern andere Leute wie Muslimen oder Christen, die sich fragen, inwieweit kann ich da sicher sein, wenn ich zu Yoga gehe, dass es nur eine Form ist, die nicht meine Religion beeinträchtigt.

---

304 George, *On Vacation in Jerusalem, Tel Aviv & Bnei Brak, Friday August 9th, 2013 #2522, Day #25*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.

D: Das ist eine persönliche Entscheidung: wenn man das ganz klar abgrenzt, wenn ich sagen kann, ich mache Yoga, weil es ein Sport ist und es mir gefällt, dann darf man das machen. Das dieser Sport ursprünglich aus einer Religion, aus dem Hinduismus kommt, das kann sein, aber wahrscheinlich kommt alles ursprünglich aus irgendeiner Religion.

A: Das ist in der Regel nicht nur Sport, es ist mit Meditation verbunden, mit Atemübungen und mit vielen anderen Sachen …

D: Die malaysische Regierung hat vor kurzem Yoga für Muslime in Malaysia verboten. Das finde ich nicht gut, keiner sollte jemandem vorschreiben was man darf und was man nicht darf, das muss für jeden seine eigene Entscheidung sein. Ich respektiere Leute, die diese Entscheidung treffen, die sagen, das ist was Gutes für mich.[305]

Daniel spricht von einer geschichtlichen Entwicklung von Religion zu Ethik. Alles, was früher religiös begründet wurde, was aber heute auch ohne die religiöse Begründung generell angenommen wird und somit nicht mehr strikt in den Bereich der Religion fällt, nennt Daniel *Ethik*. Der Ethikbegriff ist somit bei Daniel sehr breit gefasst: eine Sportart kann auch dazu gehören. Er erkennt allgemein den religiösen Ursprung vieler alltäglicher Praktiken – „wahrscheinlich kommt alles ursprünglich aus irgendeiner Religion“, doch er glaubt, dass er sehr klar zwischen „noch Religion“ und „schon nur Ethik“ unterscheiden kann. Diese Unterscheidung setzt er als Grundlage, wenn es darum geht, eine Praxis zu übernehmen, die aus einer anderen Religion stammt, wie z. B. Yoga. Er würde eine Praxis übernehmen, wenn sie seine Religion nicht verändert. Indem er diese Praxis betreibt, verändert er seine Religion nicht, meint er. Das lässt auch auf seinen Religionsbegriff schließen: Religion ist für Daniel ein Teil seiner Persönlichkeit, andere Teile können aber sehr wohl autonom neben diesem weiter bestehen. Aus demselben Grund beschreibt er die Art, wie er seine Firma leitet, nicht als religiös-jüdisch, obwohl sie auf Werten aus dem Judentum basiert: „das hat nicht unbedingt mit der Religion zu tun, sondern ich glaube mehr mit meiner persönlichen Einstellung“.[306] Daniel hält also fest an seiner Religion; ordnet ihr aber nur bestimmte Bereiche seiner Persönlichkeit zu; unterscheidet zwischen Aspekten, die noch zu einer Religion gehören und solchen, die sich davon abgelöst haben; behauptet, keine Praktiken, die zu einer anderen Religion, gehören für sich übernehmen zu wollen; und ist darüber hinaus ein starker Verfechter der individuellen Freiheit, das subjektiv Gute für sich auszusuchen.

Dieselbe Grundeinstellung über die individuelle Freiheit lässt andere Interviewpartner behaupten, dass sie prinzipiell auch eine Religionsgemeinde aus einer anderen Religion besuchen würden:

305 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.
306 Ebd.

A: Would you imagine to go to, let's say, another religious community from another religion …?
J: What, Christian? Or Buddhist? Jain?
A: Christian, Buddhist … I don't care about which religion …
J: I don't know. I, you know, I'm more interested in people ….
A: not in religions …
J: You know, I … you know, if the Kehillat people, if I went there and I didn't like people there, I wouldn't go. And let's suppose I went to, you know, I went to some Eastern or some Christian thing and I really liked the people there, maybe I'll go to that. You know, I'm not gonna suffer … religion should not be unpleasant, you know … I would go to Kehillat because I like the people there and I'm enjoying myself and it's a net positive, you know, it's a spiritual net positive for me. In every time I left Kehillat I felt annoyed or bad or irritated, I wouldn't go.[307]

Für John ist das Kriterium, ob er sich in der betreffenden Religionsgemeinde wohl fühlt oder nicht. Ihm sind nicht die religiösen Praktiken von Bedeutung, sondern die Menschen und das freundliche Zusammenleben. Auch den religiösen Traditionen misst er einen geringen Wert zu: „You know, the traditions, they're fun, there's funny thing but you know, I … They're not really … they're not the reason why I am Jewish".[308] Er ist und bleibt jüdisch im religiösen und kulturellen Sinn durch seine Geburt und durch die prägende familiäre Sozialisierung: „Religiously of course I am Jewish; I was born a Jew; religiously and certainly culturally I am Jewish. I was raised by two very Jewish parents and I have taken upon myself many characteristics culturally, many of my mannerisms that I cannot control".[309] Auch wenn er religiös und kulturell aufgrund seiner Gegebenheiten nur jüdisch sein kann, bezeichnet John sich selbst als „spiritual" und erklärt, was dies bedeute: „I mean, I believe in a deity, I do believe in a higher power than myself, but that's the extent of it, I don't, I don't claim to know or believe in any specific explanation of truth, which is took forth by any specific religion. You know, I believe there is something bigger than me but after that I don't know".[310] Einer Teilnahme an anderen religiösen Formen und implizit einer Durchführung von Praktiken aus einer anderen Religion steht er mit dieser Einstellung prinzipiell offen gegenüber, obwohl er sie zum Zeitpunkt des Interviews nicht eigens praktiziert. Die Treue zu den Prinzipien des Judentums ist für ihn allenfalls kein hemmender Faktor in seiner Öffnung gegenüber der religiösen Außenwelt.

307 John, Interview vom 25. 10. 2011.
308 Ebd.
309 Ebd.
310 Ebd.

Obwohl die Bandbreite der Einstellungen der jüdischen Interviewpartner gegenüber der religiösen Außerwelt ausgesprochen breit und keineswegs für die Expatsituation spezifisch ist, kann man dennoch behaupten, dass die kontextuellen Gegebenheiten die Religion prägen. Das Judentum nimmt hier an Formen des interreligiösen Dialogs teil, auf einer Basis, wo alle westlichen Religionen in der Diaspora sind. Die empfundene unhinterfragte gesellschaftliche Akzeptanz, oder die theologische Herausforderung, nicht theologisch herausgefordert zu sein, gepaart mit der Tatsache, dass man dennoch als Bezugspunkt ernst genommen wird, haben das Potential, ein neues Profil des Judentums entstehen zu lassen.

5.3.3 Der Eigenbeitrag an die Menschheit

Die heutige jüdische Spiritualität begründet ihre Wirkung nach außen durch zwei Prinzipien: das *Or LaGoyim*, ein Licht für die Nationen zu sein, und das *Tikkun Olam*, wörtlich: Reparatur der Welt. Der Eigenbeitrag jüdischer Einzelner an die Menschheit soll anhand dieser zwei Prinzipien erörtert werden. In diesem Unterkapitel soll auch der Frage nachgegangen werden, inwieweit die jüdischen Expatkongregationen sich aufgefordert sehen, nach diesen Prinzipien zu agieren und ob diese Einstellung durch die Expatsituation gefördert oder behindert wird, m. a. W. ob auch in dieser Hinsicht religiöse Transformationen zu verzeichnen sind.

Die Einhaltung des ersten Prinzips wird als große Herausforderung angesehen:

A: And in Judaism there is also this idea that Jews are supposed to be a light, for the People, where they are … to what extent do you stay to that?

W: That is the biggest question I have to ask myself in my life. That Or LaGoyim. And it's a tough question … because there's so much anti-Semitism in the world and you would think that in places where Jews have lived and people have the closest connection to them, would be the most positive about them. It's not at all; it's the reverse, the most negative about them. And, am, I've discussed this with Rabbis cause I believe it is a … what's … it is our mission to be an Or LaGoyim even if the goyim hate us. We still have to do the right thing.[311]

William reflektiert über die Schwere der Mission, ein Licht für die Völker zu sein, und über die Rückwirkungen des jüdischen Bemühens auf die Gruppe selbst. V. a. vor dem Hintergrund antijüdischer und antisemitischer Haltungen wird die Schwere dieses Gebotes erkennbar. Der verbreitete Antisemitismus

311 William, Interview vom 14. 11. 2011.

steht im Gegensatz zum positiven jüdischen Einsatz und stellt die Gruppe vor die Herausforderung, unter ungünstigen Umständen ihren Prinzipien treu zu bleiben. Auch Gil spricht von dem Gebot der uneingeschränkten Nächstenliebe, welches in der jüdischen Religion genauso verankert ist wie die rituellen Vorschriften:

A: To love another person?
G: As yourself, yeah.
A: All the others or just some …?
G: Everybody. It doesn't say love a Jew. It says any … which means I take upon myself, you know, the positive commandment to love every other person as myself. It doesn't say to love, you know, a Jewish person. It's to love a fellow person as yourself … Of course, you know that, it goes within the Jewish religion, we know how important it is to do it yourself, to take the ritual. Of course, a fundamental thing in Chabad in general …[312]

Das Gebot der Nächstenliebe richtet sich demnach an alle Menschen, nicht nur an Juden. Das gehört zum Kern des Judentums und ist zugleich fundamentale Chabadideologie. Weiterhin berichtet Gil ausführlicher, wie es umgesetzt wird:

G: There is a mission I say, there is a goal. And … you know, we want to try to bring as much positive light. And you know, in a Jewish way, I mean Judaism means …, it's a positive, you know, to do everything in a positive way, and you know … make the world a better place and to try to make the world a better place and … that's what we're trying to do. And, you know … help the kids learn about the Jewish roots, and everything along those lines. We do what we have to do to let any and every Jewish person know there's a home here, it's a place where they can come whenever they need something or if they just want to come and sit and talk with the rabbi here, whatever it is they can come and they're welcome and of course, to connect to God, all right, you know … this spiritual way and everything else.[313]

Nächstenliebe, Rituale und Lernen über das Judentum ergänzen sich demnach gegenseitig, mit dem Ziel, das Licht zu verbreiten und die Welt zu einem besseren Ort zu machen. Somit sind das *Or LaGoyim* und das *Tikkun Olam* zwei Teilaspekte desselben Einsatzes. Auch William exemplifiziert die Arten, wie die Juden ein Licht für die Welt sein können, und fügt seine eigenen Überlegungen hinzu, die das Konzept mit dem *Tikkun Olam* und mit der *Tzedakah*, der Gerechtigkeit, verbinden:

W: all of it, yes, by doing things well, by being kind, by following the mitzvot … it's not just … I mean I'm just giving that as an example, but you know … I mean you follow the mitzvot, you really, you know, the Jewish idea … we don't have the word charity

312 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
313 Ebd.

in Judaism, we have the word *tzedakah*. You know some Hebrew, right? Tzedakah means justice. Why does it mean justice? What does justice mean? Well, the Jewish idea is like this: that when God created the earth it was like a handful of stones and He spread it out like this and some places got a lot of stones, a wealth, and some got a little and some got none. Was nothing there. And it's our job to complete the repair of the world, *tikkun ha olam*, and to spread the stones from where they are to where they're not. That's all. It's not out of charity which comes from the Latin word for the *heart*, out of the goodness of our heart. It's a duty to do that. It's a responsibility.

A: It has nothing to do with emotions or feelings; it's just a duty and a responsibility.

W: Yeah. That's the idea, that's the concept of Tzedakah. I tell people it's like uneven scales, you know, I'm fortunate, I've had tragedy in my life, you don't know my story, but I'm basically fortuned, my job is to even the scales: some guy or girl has this problem, you know, they don't have enough so you … it's viewed as a commandment, it's a responsibility. Of course people tend to do it cause they are good in their heart but people often say, you know, how come Jewish people are such leaders in charities? They are in the United States; I mean on an average, is all Jewish people. Well, it's not cause they're bad hearts but they're following some blind commandment, of course they've good hearts, but the idea is a little bit different that just being … ah … having a heart, you know, it's like saying: 'I have a duty, I can't look at this and do nothing'. My mother, for example, brought me up. She said, you know: 'When someone asks you for money, you give it to him. You may not give him a lot, but you should always give him something as opposed to nothing. You have one decision to make'. I mean not if he's a phony or a fraud, but if someone is really in more need than you, then you know, you have a chance to do this on the scale. You do this. So don't think about it. You just do it. And I think Judaism has plenty to teach other people.[314]

Alle Formen des Handelns im Alltag sollen demnach dazu beitragen, das Licht in der Welt sichtbar werden zu lassen. Das *Or LaGoyim* führt zum *Tikkun Olam* und basiert auf dem Prinzip der *Tzedakah*. Juden sind durch ihre Religion eingeladen, Gerechtigkeit herbeizuführen, Stufen der Ungleichheit zu ebnen und somit zugleich die Welt zu reparieren und ein Licht für die Völker zu sein. Im Judentum tut man dies als eine Pflicht, eine Verantwortung, nicht aus einem emotionellen Schwung heraus. Nebenbei soll erwähnt werden, dass die angegebene Etymologie falsch ist: *caritas* und *cor* haben keine gemeinsame lexikalische Wurzel. Wichtig ist jedoch für William, dass der Einsatz für andere im Judentum als Pflicht und nicht als Neigung des Herzens angesehen wird. Das letztere gehört selbstverständlich dazu, doch das Pflichtbewusstsein wird von ihm höher als das Emotionale bewertet. Die Hervorhebung der *Tzedakah* mit denselben Akzenten findet sich auch auf der Webseite der UJC.[315]

314 William, Interview vom 14. 11. 2011.

315 http://www.ujc.org.hk/pages/volunteer.html, zuletzt gesehen am 19. 03. 2016.

Fernando spricht von der Notwendigkeit, mit der jüdischen Außenwelt in Kontakt zu bleiben, und ordnet *Tikkun Olam* in diesen Kontext ein:

F: For me, my belief is that Judaism it's not meant to be separated from the world. […] The people that are not Jewish. They need to know what you're doing to understand you. […] If I don't know anything about you and I will always have this prejudice of what you are, what you believe, I will not be able to connect with you, because I'm seeing you as an object, something alien, that I don't know you. That if I'm open to you, I know what you believe and I know your family and your kids, and suddenly we are starting to connect.

A: And this is important.

F: For me it's important. It's not for every Jew. It doesn't mean that Judaism, some Jews are completely against this by saying that: 'No, we don't need to open anything to anyone. This is our thing'. But I think that's my interpretation, that Jews have something important to say, we should be like screaming it to everyone. Not just saying to one another in silence: 'This is for us'.

A: What should the others learn from you? I mean if you have something important to say for the whole world, what is this message? What should Non-Jews hear from you?

F: That's the reason why Jews are great committed, for instance in the progressive movement, that are part of what's called *Tikkun olam*, fixing the world. So you do stuff that not only has an impact in your own little community, but you want to do something that has an impact to the other people that are not Jewish. But they see that: 'Oh, look what the Jews do. They're trying to change the world, are trying to make the world a better place'. And that is what I mean by having an impact.[316]

Das gegenseitige Kennen soll Gefühle des Fremdseins und der Unvertrautheit beseitigen, die sich im Laufe der Geschichte sehr negativ auf das jüdische Volk ausgewirkt haben. „The more you seclude yourself, then the less interesting you become, and that stays its way from an outsider to destroy you, because they don't know you, you are an alien, they don't know what you're doing. It was the case for years for the Jews", behauptet er.[317] Wie im oben zitierten Beispiel von William spielen auch hier die antijüdischen Haltungen eine besondere Rolle. Durch ihr Handeln und deren Bekanntmachung sollen jedoch die Juden proaktiv gegen diese eintreten. Fernando glaubt, dass die Botschaft des Judentums an die ganze Welt gerichtet sein soll. Die jüdischen Ansätze, die Welt zu einem besseren Ort werden zu lassen, sollten dieser bekannt sein, damit sie und die Personen hinter ihnen entsprechend geschätzt werden. Das jüdische Engagement ordnet er dem *Tikkun Olam* unter, und er deutet auf die Benutzung des Begriffes im Rahmen der progressiven Bewegung hin. Tatsächlich bezeichnet die Wortwendung auch die „progressive Jewish approaches to

316 Fernando, Interview vom 15. 11. 2011.
317 Ebd.

social issues“, obwohl ihr Sinn viel breiter ist und sich während der Jahrtausende jüdischer Kultur vielfach verändert hat.[318]

Als Fachterminus für das soziale Engagement ist der Begriff *Tikkun Olam* zentraler Bestandteil der progressiv-jüdischen Selbstbezeichnung. Er gehört zur Mission der UJC[319] und wird zu einer wichtigen Initiative der Kehilat Shanghai, nachdem sich die Gemeinde konsolidiert hat.[320] Doch er findet sich nicht nur im Mund progressiver Juden, sondern ist zum Standardbergriff im Wortschatz heutiger nordamerikanischen Juden geworden.[321] George, der Chabad Nahestehende, verwendet es auch:

> GE: *Tikkun olam*, to heal the world … This is the thing that we have; everything you're doing is there so you can make it better. If you walk down the street and there is like a bicycle felt down, you pick it up. In that way, that doesn't seem like a lot but in a way it's … that bike was there for you to fix and this is everybody has that path to … In that way people actually have a big influence on … Everything they do is in that context of healing the world. This is kind of … I think for Jews we're seeing ourselves like partners of God in that way. The whole world is created for that, I mean, we've got to fix it, but that's not the … that is not the point of that, it's like people join with God.[322]

Das *Tikkun Olam* wird als übergeordnetes Rahmen für jedes jüdische Handeln hochstilisiert. Des Weiteren wird es theologisch gedeutet und als eine Form der Zusammenarbeit zwischen Mensch und Gott betrachtet. Dieser Auffassung folgend ist die Wirkung der Juden auf die umgebende Welt sehr groß, obwohl sie meistens nicht unmittelbar erkennbar ist.

Auch ohne sich dieser Fachbegriffe zu bedienen, beschreiben die Interviewpartner die jüdische Spiritualität als nach außen, an die Außenwelt hin gerichtet und für sie Verantwortung übernehmend. So erklärt Becky, dass die jüdische Spiritualität dadurch wertvoll ist, dass sie über das Individuum hinausführt: „in Judaism, your personal growth is tied to the community growth“; „it's in order to elevate the spiritual level of your community and the

318 Mehr dazu auf: http://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam-repairing-the-world/, zuletzt gesehen am 19. 03. 2016. Einen Einblick in die Entwicklungsgeschichte des Begriffes liefert folgender Satz: „Contemporary usage of the phrase shares with the rabbinic concept of 'mipnei tikkun ha-olam' a concern with public policy and societal change, and with the kabbalistic notion of 'tikkun' the idea that the world is profoundly broken and can be fixed only by human activity“, ebd.

319 http://www.ujc.org.hk/pages/about_us.html, zuletzt gesehen am 19. 03. 2016.

320 http://www.kehilatshanghai.org/upcoming-events/, zuletzt gesehen am 19. 03. 2016.

321 http://www.myjewishlearning.com/article/tikkun-olam-repairing-the-world/2/, zuletzt gesehen am 19. 03. 2016.

322 George, Interview vom 2. 11. 2011.

world".[323] Die zweite Formulierung lässt erkennen, dass die Welt als ganze gemeint wird. Becky erklärt dies ausführlicher: „everything goes out in concentric circles. So, there's yourself, and then your family and then your community and then the outside world". Manche chassidischen Mystiker würden sogar die Natur mit einbeziehen: „There's this one, Reb Nachman, he's a Chassidic rabbi, and he talks about how … praying in the fields, it's also like a part of meditation, but he says, like praying, meditating on nature, and the nature helps you and you help the nature and it's like, it's a mutual …".[324]

Die Beispiele haben gezeigt, dass die jüdische Spiritualität Ressourcen hat, um sich nach außen zu wenden. Dieses „Außen" wird in der Expatgemeinde in einem weiten Sinn verstanden. Wenn die von Becky erwähnten konzentrischen Kreise als äußerlichste Stufe „die Außenwelt" haben, wird diese hier nicht nur als die vor Ort befindliche nichtjüdische Gemeinde verstanden, sondern man reflektiert über einen Einsatz für die ganze Welt. Dies gilt auch für die untersuchten Expatkongregationen: Chabad möchte das Gebot der Nächstenliebe an alle Menschen angewendet sehen; die Progressiven haben den älteren Begriff *Tikkun Olam* derart geprägt, dass sie mit ihm ihr Engagement nach außen begründen.

5.4 Zusammenfassung

Die untersuchten Expatriates nehmen gerne und sehr facettenreich Stellung zu ihrem Gastland, zu ihren Heimatländern und zur globalen Welt, in einem Wort: zu ihrem Lebenskontext. Das Gastland als permanenter Begleiter im Alltag nimmt einen zentralen Platz in ihren Beschäftigungen ein und widerspricht somit der Annahme, dass Expatriates von den örtlichen Realitäten unberührt bleiben würden. Das Gastland, dessen Kultur und dessen Geschichte werden von ihnen beschrieben und bewertet; die Möglichkeiten des interkulturellen Austausches werden eingeschätzt. Die Meinungen dazu sind sehr unterschiedlich, und das beweist, dass jeder Interviewpartner sich selbst mit dem Gastland und seiner Kultur auseinander setzt, dass sie also nicht nur innerhalb der Gruppe einige wenige „Wahrheiten" zum Thema Gastland pflegen und weiter vermitteln, sondern dass jeder selbst mit dem Gastland zu tun hat und seine eigenen Erfahrungen reflektiert.

So ist das Gastland für CAEs, SIEs, Firmenbesitzer und Händler ein Ort der reichen beruflichen Möglichkeiten. Ausländer werden in bestimmten Arbeits-

323 Becky, Interview vom 24. 10. 2011.
324 Ebd.

bereichen gebraucht und entsprechend eingesetzt. V. a. jüdische Ausländer genießen aufgrund der positiven Vorurteile einen hohen Status. Die Auseinandersetzung mit der chinesischen Geschichte lehrt aber, dass es eine latente Ausländerfeindlichkeit gibt, die in schwierigen Zeiten neu belebt werden kann und dass sich die Situation der Ausländer zu diesen Zeiten ändern könnte. Hinzu kommt, dass der Handels- und Arbeitsmarkt in den entsprechenden Bereichen, in denen China die Ausländer braucht, am Anfang leicht zugänglich zu sein scheint, doch nicht ganz ohne Tücken ist, so dass mehrere Gesprächspartner von Schwierigkeiten berichten, in China Erfolg zu haben. Auch Hong Kong erscheint am Anfang leicht zugänglich und voller Möglichkeiten zu sein, doch die Konkurrenz und die harte Arbeit machen den Ort zu einer wahren Herausforderung.

Die chinesische Kultur beschäftigt ihrerseits die interviewten Expatriates. Einige glauben, die Alltagskultur schon ausreichend zu kennen, um sich frei darin zu bewegen; andere sprechen von der Unmöglichkeit, die chinesische Art ganz nachzuvollziehen. Einige heben die ähnlichen Werte der jüdischen und der chinesischen Kultur hervor: die Zentralität der Familie, die Hochschätzung des Lernens, den Fleiß; andere finden genau in diesen Bereichen Kritisierbares an der chinesischen Kultur: starre Familienverhältnisse und häusliche Gewalt, Training und unhinterfragtes Auswendiglernen statt kritisches Denken, IQ statt Charakter, gute Beziehungen in der Arbeit statt Fleiß. Die chinesische Zukunft wird i. d. R. mit Optimismus betrachtet, doch manche verschieben die Veränderung Chinas langfristig auf die Zukunft oder glauben, dass Veränderungen nur an der Oberfläche angesiedelt bleiben werden. Generell wird der chinesischen Bevölkerung nicht zugetraut, sich gänzlich aus entwicklungshemmenden persönlichen und gesellschaftlichen Mustern zu befreien um mehr Kreativität zu entwickeln, und es wird dem Land die Fähigkeit abgesprochen, sich auch politisch an die Spitze der Welthierarchie hoch zu arbeiten, wie es dies in wirtschaftlicher Hinsicht geschafft hat.

Der interkulturelle Austausch hält sich aus der Sicht der Befragten in Grenzen. Schuld daran sind die sprachlichen Barrieren, die zu großen kulturellen Unterschiede, und auf dem Festland auch die restriktive staatliche Politik. Unter den Einzelnen findet eine gegenseitige Prägung statt.

Die Beziehung der Expatriatekongregationen zum Gastland ist von deren Akzeptanz von Seiten der Behörden abhängig und spiegelt deren gesellschaftlichen Status wider. Diesbezüglich gibt es sehr große Unterschiede zwischen dem Festland, wo die Kongregationen der restriktiven staatlichen Kontrolle ausgesetzt sind und in der Gesellschaft möglichst unsichtbar bleiben müssen, und Hong Kong, wo die Religionsfreiheit ihnen jede Form der Interaktion mit der Umwelt erlaubt. Ob auf dem Festland oder in Hong Kong ist es dennoch

unausweichlich, dass die Gemeinden einzelne Vertreter der Gastgesellschaft prägen. Schließlich fungieren sie als Arbeitgeber für Einheimische, oder sie treffen diese in Angelegenheiten wie bei der Koscher Zertifizierung von Fabriken. Das Ausmaß des Impakts nach außen ist allerdings auf dem Festland wie in Hong Kong sehr begrenzt. Die Kongregationen werden ihrerseits auch nur in geringem Maß von der Gastkultur beeinflusst, etwa indem sie sich auf dem Festland an die Regeln halten und nicht öffentlich auftreten, oder indem sie in Hong Kong professionellere Programme anbieten, weil Hong Kong ein anspruchsvolleres Milieu ist.

Der Beitrag der Kongregationen an das Gastland ist ebenfalls unterschiedlich. Auf dem Festland ist er eher bescheiden und berührt nur die autorisierte Judaistik studierenden, die selten mit ihren Professoren die Synagogen besuchen, oder aber die eigenen Angestellten der jüdischen Zentren. In Hong Kong sind die Möglichkeiten größer, so dass jeder Interessierte praktisch die Gemeinden und das gelebte Judentum kennen lernen kann. Philanthropische Tätigkeiten sind aber überall willkommen und stellen eine traditionelle Form des Sich Einbringens für die jüdischen Gemeinden dar.

Die Religion an sich befindet sich in einer für sie ungewöhnlichen Situation: sie hat mit der Herausforderung zu tun, theologisch nicht herausgefordert zu sein, jedoch ausreichend Akzeptanz zu genießen. Einige theologisch gebildete Gesprächspartner rätseln darüber, was für ein Profil das Judentum auf lange Sicht in so einem Milieu entwickeln könnte; interessant ist jedenfalls, dass seine Veränderung unter den genannten Umständen von einem orthodoxen Rabbiner für denkbar gehalten wird.

Religiöse jüdische Expatriates können im Judentum Ressourcen finden, um einen Beitrag für das Gastland zu begründen. Den tatsächlichen Beitrag bewerten sie jedoch sehr unterschiedlich: manche bringen eigene Werte in die Businesskultur ein, andere hingegen meinen, sich strikt an die Regeln der Gastgesellschaft halten zu müssen. Sie erkennen jedoch an, dass sie durch ihre Arbeit als Experten, Handelspartner oder Englischlehrer zur Entwicklung des Gastlandes beitragen. Auch Kongregationen üben einen Einfluss nach außen aus: auf dem Festland hält er sich in kleinem Maße und berührt nur die autorisierten Judaistikstudierende, die selten mit ihren Professoren die Synagogen besuchen, oder aber die eigenen Angestellten der jüdischen Zentren. In Hong Kong sind die Möglichkeiten breiter, so dass jeder Interessierte praktisch die Gemeinden und das gelebte Judentum kennen lernen kann. Einzelne wie auch Kongregationen, auf dem Festland wie in Hong Kong dürfen sich aber philanthropisch in das Gastland einbringen, und tun es auch, so wie es im Judentum Tradition ist.

Das Heimatkonzept ist bei den Vertretern der untersuchten Gruppe besonders facettenreich. Heimat ist z. B. das jeweilige Herkunftsland, mit dem sich

die Expatriates durch kulturelle, emotionale, familiäre und/oder zukunftsbezogene Aspekte verbunden fühlen. Da sie unterschiedliche Herkunftsländer und entsprechende kulturelle Prägungen haben, ist der interkulturelle Austausch innerhalb der Gruppe sehr dynamisch und wird als ein Reichtum der jüdischen Expatgemeinden geschätzt. Es bedarf jedoch sowohl einer deutlichen kulturellen Prägung von Seiten des Herkunftslandes als auch der Offenheit gegenüber Anderen damit diese gruppeninternen kulturellen Unterschiede als Reichtum und der innerjüdische Austausch als bereichernd betrachtet werden können.

Organisierte Expateinrichtungen sind sehr heimatorientiert, wenn man unter Heimat die Glaubensrichtung bzw. die organisierte Bewegung versteht, zu der sich die Gruppe oder zumindest deren religiöse Leiter zugehörig fühlen. I. d. R. stehen Expatriatekongregationen unter einem internationalen Dachverband oder sind Mitglied einer transnationalen Bewegung. Nicht immer sind die hierarchischen Strukturen allerdings bis ins letzte Detail geklärt, so dass dies zu scheinbar voneinander divergierenden Einschätzungen der gegenseitigen Verhältnisse führen kann.

Heimat ist auch Israel, v. a. im ideellen Sinn. Israel lässt keinen in einer emotionalen Neutralität. Einerseits werden die heiligen Orte hochgepriesen und die dortigen mystischen Erfahrungen eindrucksvoll dargestellt, oder aber es werden die demokratischen und wirtschaftlichen Errungenschaften des Staates im Vergleich zu seinen Nachbarn hervorgehoben. Andererseits herrscht aber bei vielen Unzufriedenheit mit den Entscheidungen der Regierungen. Auch der Alltag in Israel wird als sehr belastend empfunden, und dies v. a. von Israelis selbst. Die interethnischen Spannungen, die Militarisierung der Gesellschaft und die ständigen Konflikte und Bedrohungen machen es nicht leicht, in diesem Land tatsächlich zu leben.

Für Juden in der „nichtjüdischen Welt“ kann die Gemeinde, die religiöse Einrichtung oder die Religion selbst zur Heimat werden. Dies gilt sowohl für Laien oder Nutznießer des religiösen Angebotes, die in der Kongregation Heimatliches empfinden, als auch für das religiöse Personal oder für die Kongregationsstifter, die durch diese anderen Heimat anbieten. Für die Laien gibt es in den meisten Kongregationen Niveaus des Sich Einbringens, so dass sie Geber und Nehmer zugleich sind, und dies auch mit Bezug auf das Heimatliche. Darüber hinaus gibt es auch andere Formen von Heimat: die eigene zu erfüllende Mission, der Einfluss, den man nach außen ausüben kann, oder die transnationale Bewegung, der man angehört und von deren Ressourcen man sich nährt – all diese können als Formen der Heimat im übertragenen Sinn angesehen werden.

Der Bezug Einzelner und der Gemeinden zur globalen Welt wurde aufgrund bestimmter ausgewählter Aspekte untersucht: die Weltpolitik, die reli-

giöse Pluralität, der Beitrag, den man an die ganze Menschheit zu leisten glaubt. In politischer Hinsicht werden v. a. die internationale Stellung und Perspektiven Chinas thematisiert, mit einem besonderen Augenmerk auf die Beziehung zwischen der VR China und Israel. Man wünscht sich die Kooperation zwischen den beiden Ländern, und man erhofft sich, nicht zuletzt angesichts der Gefahr von Seiten der arabischen Länder, China auf die Seite Israels zu gewinnen. Unterschiedlich sind jedoch die Meinungen darüber, was man dafür preisgeben sollte. Wäre es z. B. ratsam, dass man die Probleme, die China mit seinen Minderheiten hat, mit denen Israels vergleicht? Darüber scheiden sich die Geister. Rabbiner und Gemeindeleiter wurden danach gefragt, ob sie sich für die Förderung der Beziehungen zwischen den zwei Ländern einsetzen; i. d. R. lautete die Antwort, dass dies nicht ihre Aufgabe sei, dass sie sich jedoch diese Beziehungen wünschen und nach Möglichkeit informell unterstützen würden. Die Spannungen zwischen Israel und den arabischen Ländern und der weltweite Antisemitismus sind Gründe zur Besorgnis auch für die in VR China und Hong Kong lebenden Juden und einige von ihnen versuchen, mit Logik und Argumenten dagegen zu arbeiten.

Expatriates, die sich an ungewöhnlichen Orten aufhalten, haben weit mehr als andere Angehörige derselben Religion mit dem religiösen Pluralismus zu tun. Die Gesprächspartner berichten von dem friedlichen Zusammenleben und von interreligiösen Freundschaften, die nur in solchen Milieus der breiten religiösen Akzeptanz wie Hong Kong möglich sind. Des Weiteren nehmen hier die Kongregationen durch ihr religiöses Personal an interreligiösen Dialogen und Kooperationen teil. Auf dem Festland sind es das Statut des Judentums als nichtanerkannte Ausländerreligion und die staatliche Kontrolle der religiösen Angelegenheiten, die solchen Kooperationen im Wege stehen. Die Einstellung Einzelner gegenüber den anderen Religionen ist sehr unterschiedlich und keinesfalls expatspezifisch; sie hängt von dem jeweiligen Interesse an dem religiösen Gegenüber, von der Ausbildung und von der allgemeinen Offenheit gegenüber der Außenwelt ab.

Das *Or LaGoyim* und das *Tikkun Olam* sind die Prinzipien, aufgrund derer das Judentum seine Wirkung nach außen begründet. Die jüdische Spiritualität hat eine Komponente der Verantwortung für die gesamte Welt. Die Interviewpartner versuchen in unterschiedlichem Maße, diese in ihrem Leben zu realisieren; manchmal durch sichtbare Formen wie die Philanthropie, die u. a. auch die Rolle haben, das Image der Juden zu verbessern, sehr oft aber durch nicht öffentlich wahrnehmbare kleine Gesten, die aber als nicht weniger wirksam betrachtet werden.

6 Auswertung

6.1 Religionsgeschichtlicher Erkenntnisgewinn: über die jüdische Präsenz in der heutigen VR China und in Hong Kong und die wissenschaftliche Relevanz ihrer Erforschung

Achtzehn Zentren jüdischen Lebens in der heutigen VR China und Hong Kong wurden in dieser Forschung in diachroner und synchroner Weise vorgestellt. Die Landschaft des Judentums in dem genannten Kontext wurde somit flächendeckend und ausführlich beleuchtet. Hier sollen die wichtigsten Ergebnisse noch einmal zusammenfassend dargelegt und die Bedeutung von deren Erforschung für das breitere religionsgeschichtliche Studium hervorgehoben werden.

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass das jüdische Leben in der VR China nach der Zäsur der Kulturrevolution sich gleich wieder aus eigenen Kräften regeneriert hat. Neue Gemeinden sind entstanden, die nicht in unmittelbarer Kontinuität zu den früheren stehen. Die in den großen Städten neu angekommenen Experten und Handelsleute haben sich entweder aus eigenem Antrieb zu Gruppen vereint, um ihre Religion zu feiern, oder aber haben sie die Aufmerksamkeit transnationaler religiöser Bewegungen geweckt, die ihnen nachgelaufen sind, um ihnen religiöse Dienste zu bieten.

Im Unterschied zu den früheren jüdischen Gemeinden in der VR China sind die neuen teilweise in anderen Orten wiederzufinden. Hinzu kommt, dass das Judentum des vorkommunistischen China zwar die Unterteilung in Aschkenasen und Sepharden kannte, das moderne Denominationswesen jedoch erst durch die heutigen Gruppierungen eingeführt wurde. Heute weisen die Metropolen Beijing und Shanghai eine Pluralisierung des jüdischen religiösen Lebens auf, die das jüdische Geschehen in der Stadt in bunten Tönen aufleuchten lassen.

So begann das jüdische religiöse Leben in Beijing und zugleich in der postmaoistischen VR China mit einer progressiven, von unten gegründeten, durch Laien geleiteten und formell nicht an eine weltweite jüdische Bewegung gebundenen Kongregation, der Kehillat Shanghai. Ihre Anfänge datieren schon aus dem Jahr 1979. Seit 1998 ist auch die Chabad Bewegung auf dem chinesischen Festland präsent und bietet Dienste aus dem Bereich des orthodoxen Judentums an; sie setzte ihre Anfänge zunächst in Shanghai, um sich danach in Beijing und in weiteren Städten wie Yiwu, Shenzhen und Guangzhou zu verbreiten. 2007 fasste auch das Shehebar Sephardic Center mit seiner Synagoge in Shanghai auf chinesischem Gebiet Fuß, in erster Linie für sephardische

https://doi.org/10.1515/9783110604955-006

Handelstouristen, sammelte aber auch eine kleine Gemeinde sesshafter sephardischen Juden um sich. Elf organisierte Formen jüdischen religiösen Lebens sind damit auf dem chinesischen Festland wiederzufinden, alle Gründungen der letzten Jahre, die nach der Entstehung einen Aufschwung und eine Vervielfältigung des religiösen Ausdrucks darstellen. Spannungen innerhalb und zwischen den Kongregationen sind den neuen jüdischen Gemeinden nicht erspart geblieben. Die Tatsache, dass sie jedoch weiterhin nebeneinander existieren und mancherorts, wie in Beijing, sogar Gemeinsames unternehmen, beweist aber, dass die Spannungen sich aufgrund der Expatsituation in Grenzen halten und die Pluralität des jüdischen religiösen Lebens nicht ernsthaft gefährden.

Hong Kongs jüdische Geschichte ist eine andere, da die Metropole als britische Kolonie bis 1997 und Sonderverwaltungszone danach andere historische Situationen durchlaufen hat. Hier gibt es die einzige jüdische Gemeinde auf chinesischem Boden mit einer kontinuierlichen Existenz seit der Mitte des 19. Jhs. Auch wenn die Gemeinde diese Kontinuität aufweist, besteht die überwiegende Mehrheit ihrer heutigen Mitglieder, mit Ausnahme von ca. fünf Familien, aus Neulingen, die erst nach den 1970er Jahren, vermehrt ab den 1980er und 1990er Jahren den Weg nach Hong Kong gefunden haben. Diese neuen Wellen jüdischer Einwanderung veränderten das Profil der bis damals einzigen, sich nach dem britischen modern orthodoxen Modell richtenden Kongregation und führten auch hier die Pluralisierung ein, die in anderen Teilen der Welt allmählich gewachsen war. Und nicht nur die Pluralisierung wird eingeführt, sondern das religiöse Leben wird entsprechend den Entwicklungen aus der jeweiligen Heimat der Mitglieder bereichert und durch neue Akzentsetzungen geprägt. Die sieben Synagogen, die nun nebeneinander bestehen, bieten modern orthodoxe, Chabad orthodoxe, sephardisch orthodoxe und progressive Dienste an. Die Stärke der Hong Konger jüdischen Gemeinde ist an der Mannigfaltigkeit des religiösen und kulturellen Angebotes abzulesen, an der überregionalen Bedeutung mancher ihrer religiösen Institutionen wie der Chabad und der progressiven Einrichtung, wie auch an der Tatsache, dass eine der Kongregationen das religiöse Leben in der Heimat Israel durch ihre judentumsinternen missionarischen Tätigkeiten rückwirkend beeinflussen will.

Somit wurde in dieser Arbeit zum ersten Mal eine Seite der Geschichte der neueren jüdischen Diaspora beschrieben. Wie schon erwähnt, war die Situation der jüdischen Gemeinden in der VR China nach der Kulturrevolution bislang noch nicht systematisch wissenschaftlich reflektiert worden, ebenso wenig die rasante Entwicklung der Hong Konger jüdischen Gemeinde ab den 1980er Jahren. Die Darlegung dieser Geschichte in ihren Einzelheiten und die Darstellung der heutigen Dynamik der Kongregationen füllen eine Lücke in der religionsgeschichtlichen Landschaft.

Die Relevanz der Ergebnisse leitet sich vom partikulären Kontext her. Es handelt sich um den chinesischen Kontext, der durch seine einzigartige Geschichte im 20. und 21. Jh. gekennzeichnet ist. Wir haben es also mit dem Judentum in einem asiatischen Land zu tun, welches stark durch den Kommunismus beeinflusst wurde und welches im 20. Jh. einige Traumata erfahren hat, in einem postkolonialen Kontext und in einer neuen wirtschaftlichen Weltmacht. Die Ergebnisse ließen sich demnach durch das Studium der neueren jüdischen Gemeinden in anderen asiatischen Ländern, mit einem ähnlichen kulturellen, religiösen und politischen Hintergrund ergänzen: so könnten z. B. aufgrund der Kulturrevolution einige Parallelen mit der Situation von Kambodscha nach Pol Pot gezogen werden. Für die postkoloniale Situation Hong Kongs gibt es in gewissem Maße eine Fülle von vergleichbaren Situationen, jedoch kaum eine passende Vergleichsbasis, da die Metropole sich durch die Übergabe an das Mutterland singularisiert, ein Mutterland, welches inzwischen zu einem weltpolitischen Weichensteller aufgestiegen ist. Bzgl. der neuen Position Chinas als Wirtschaftsmacht von globaler Bedeutung wäre ein Vergleich des jüdischen Geschehens im Land v. a. mit jenem in Indien relevant. All diese Aspekte konnten nicht zum Ziel der vorliegenden Untersuchung gemacht werden, wären jedoch für die Religionsgeschichtsschreibung hochinteressant, so dass zu hoffen bleibt, dass der Faden durch andere Forschungen weiter aufgegriffen und fortgeführt wird. Auf diese Weise würde ein wichtiges Kapitel aus der Geschichte der Diaspora eines Volkes geschrieben werden, für welches das Leben unter Diasporabedingungen kein Ausnahmezustand darstellt, sondern ein Modus vivendi, der die gleiche Selbstverständlichkeit wie das Leben in der neueren Heimat Israel besitzt.

6.2 Juden als Expatriates, ihre religiösen Transformationen und ihre kontextgebundene Selbstverortung

6.2.1 Über die Dynamik der Religion unter der Form von Expat-Gemeinden

Die achtzehn jüdischen Kongregationen in der VR China und Hong Kong, die in dieser Arbeit beschrieben worden sind, beleuchten die Dynamik des Judentums in Expatriatekontexten und erlauben Schlüsse, die über das Judentum hinaus gehen und auch für andere Religionsgemeinschaften, die unter ähnlichen Bedingungen leben, relevant sind. In diesem Unterkapitel sollen zunächst mittels Kategorisierung die verschiedenen Formen der religiösen Institutionalisierung in Expatriatekontexten klassifiziert und danach auf dieser Grundlage die Eigenheiten der Expatriatesituation mit Bezug auf die Religionsausübung hervorgehoben werden.

Eine erste Unterscheidung teilt Kongregationen in solche ein, die durch Initiativen von der Basis, und solche, die durch von außen und von oben eingeleitete Prozesse entstanden sind. Die letztere Gruppe ist mit Chabad gleichzusetzen und umfasst elf Chabad Häuser, während der ersteren die autonomen sephardischen und progressiven Gründungen zuzurechnen sind: insgesamt sechs Kongregationen. Die progressive Kehilat Shanghai wird trotz des Impulses von Seiten der World Union den Selbstgründungen zugerechnet, da dieser Impetus nur ein Anstoß war und die Mitglieder praktisch den Prozess der Entstehung selbst getragen haben. Lediglich die alte Ohel Leah in Hong Kong ist in keine dieser Gruppen einzugliedern. Würde man strikt nach der Entstehungsform urteilen, wäre auch sie eine autonome Gründung durch die Gemeinde, doch die lange Geschichte und die zahlreichen Profiländerungen lassen deren Entstehung für die heutige Situation als wenig relevant erscheinen.

Die von oben gegründeten Kongregationen folgen alle demselben Modell, zumal sie auch durch ein und dieselbe transnationale Bewegung ins Leben gerufen worden sind. Sie können jedoch in Zentren eingeteilt werden, die eine Gemeinde aus vor Ort sesshaften Juden anvisieren und solchen, die es nicht tun, sondern v. a. durch die zahlreichen wiederkehrenden Touristen entstanden sind.

Diese Einrichtungen werden durch professionelles, angestelltes Personal bedient, geleitet und in Gang gehalten – den Besuchern wird die passive Rolle als Empfänger zugeordnet. Auf Einkommen und Spenden sind diese Zentren dennoch angewiesen, so dass die Nutzer des Angebotes aufgefordert bzw. eingeladen werden, sich finanziell zwecks Sevicesicherung einzubringen.

Dieses Modell hat seine Vor- und Nachteile. Die Tatsache, dass die Nutznießer zur Ausübung der Religion, ohne sich dafür anzustrengen, an den Orten ihrer Niederlassungen die nötige Infrastruktur finden, um die eigene Religion zu praktizieren und deren Gebote einzuhalten, ist zweifelsohne ein großer Vorteil. Während einige der Expatriates sich damit zufrieden geben, diese Einrichtungen zur Sozialisierung und Kontaktaufnahme zu besuchen,[1] behaupten andere, dass sie ihnen den Aufenthalt vor Ort buchstäblich ermöglichen, so dass sie ohne dieses religiöse Zentrum nicht im fremden China würden leben können.[2] Zu den Nachteilen gehören die manchmal versuchte Monopolisierung des religiösen Lebens und das Imponieren eines bestimmten religiösen Stils, der – trotz aller Bemühung zur Offenheit von Seiten der Chabad Gesandten – nicht alle religiöse Juden anspricht.

1 John, Interview vom 25. 10. 2011.

2 Becky, Interview vom 24. 10. 2011; David, Interview vom 23. 10. 2011.

Die Gruppe der von unten gegründeten Kongregationen ist mannigfaltiger. Hier ist praktisch jede Entstehungssituation einzigartig und verdient gesondert betrachtet zu werden. Eine weitere Einteilung in solche, die durch fest Sesshafte und solche, die durch Touristen, genauer gesagt durch regelmäßig wiederkehrende Touristen gegründet worden sind, ist allerdings sinnvoll. Bei den ersteren liegt das Zentrum des Geschehens vor Ort, d. h. in der Diaspora, während die letzteren aus der Entfernung, aus dem Heimatland geleitet sind.

Durch fest Sesshafte gegründete Kongregationen sind alle drei progressiven Gemeinden sowie das sephardische Shuva Israel in Hong Kong. Einrichtungen der Touristen, die von Touristen und für Touristen gegründet wurden und erhalten werden, sind die zwei sephardischen Zentren in Shanghai und Kowloon.

Expatriatekongregationen, die von unten entstehen, verdanken ihr Fortbestehen dem Kern langfristig dort wohnhafter und sich einbringender Mitglieder, die die Kontinuität der Gemeinde sicher stellen. Dennoch sind auch sie von der tragenden Basis abhängig, d. h. ihre Aktivitäten werden durch die Existenz eines kritischen Maßes an Teilnehmenden, Nutzern und Beitragenden ermöglicht. Auch im Fall der selbstgegründeten Touristeneinrichtungen gibt es einen unentbehrlichen Kern, bestehend aus Initiatoren und Hauptträgern, die sich bei jedem Entscheidungsprozess beteiligen und in kritischen Fällen den Hauptanteil der Finanzierung zusichern, doch auch diese Einrichtungen kommen nicht ohne eine breitere Schicht von Besuchern, Nutzern und Bezahlern zurecht.

Die Geschichte des Judentums im heutigen China zeigt, wie Kongregationen aus religionsinternem Antrieb entstehen und sich entwickeln. D. h., die Prozesse werden v. a. durch religiöse Faktoren in Gang gesetzt und in Betrieb gehalten, seien es die religiös gefärbten Bedürfnisse der einzelnen Expatriates oder Touristen, seien es jene der Missionare der jüdischen religiösen transnationalen Bewegungen.

Alle Zentren des Judentums in der VR China und Hong Kong ermöglichen es den Expatriates, ihre Religion in der Fremde zu leben bzw. deren wichtigsten Gebote zu folgen. Sie sind Orte der Sozialisierung,[3] der freizeitlichen Entspannung,[4] des Gebetes, des Feierns, des Essens, des Lernens. Letzteres ist im Fall des Judentums sehr wichtig, und im Rahmen dessen ist zentral, die eigene Religion an die nachkommende Generation weiterzugeben. Viele Kongreganten kommen um dieser Übermittlung willen oder beteiligen sich mehr am Gemeindegeschehen in dem Lebensabschnitt, in dem sie Kinder großziehen.[5] Die

3 John, Interview vom 25. 10. 2011.

4 Rabbi Shlomo Aouizerat, Interview vom 1. 11. 2011.

5 Kate, Interview vom 25. 10. 2011.

Kongregation ist der Ort, wo die Kinder mit dem Judentum vertraut gemacht werden und wo sie einsehen, dass sie Teil einer größeren Gemeinschaft sind, einer Gemeinschaft von Leuten, die durch dieselben Werte und Auffassungen vereint sind. Somit ist die Kongregation für bestimmte Zwecke unentbehrlich, und das v. a. in der Fremde, wo jüdisches Leben keine Selbstverständlichkeit darstellt. Diese Unentbehrlichkeit ist jedoch nicht nur ein Charakteristikum der Expatsituation, sondern gilt für weitere Formen des Diasporischen in gleichem Maße.

Vorgeformte religiöse Fertigprodukte werden, wie dargestellt, durch transnationale Organisationen angeboten, so dass die Möglichkeit besteht, das Nötige einfach zu empfangen. Bei aller Bemühung von Seiten dieser Organisationen, nichts von ihren Grundprinzipien aufzugeben und möglichst viel Offenheit gegenüber Juden unterschiedlichen Hintergrundes aufzubringen, kommen nicht alle religiösen Sensibilitäten mit dem Angebot zurecht. Wenn dies nicht der Fall ist, müssen die Schwierigkeiten der Gründung und Aufrechterhaltung einer anderen religiösen Form in Kauf genommen werden – eine beachtliche finanzielle und/oder logistische Investition. Dass Subgruppen der untersuchten Expatgemeinde oder Touristen bereit sind, diese Bürden auf sich zu nehmen, ist ein Hinweis darauf, dass der Einsatz für Religion, für die vertraute Form religiöser Auffassung und Praxis, auch im Falle von Expats mit kurzfristigen Aufenthalten vor Ort oder sogar von Touristen ein wesentlicher Bestandteil ihres Alltags ist.

Eine Besonderheit der Expatsituation besteht jedoch darin, dass kongregationsinterne Spannungen nicht übermäßig eskalieren. Rabbi Greenberg erklärt dies durch den geringeren Beteiligungsgrad der Kongreganten, die ohne viel Nachdenken das Angebot genießen und sich anderen Beschäftigungen widmen würden.[6] Dies mag für einen Teil seiner Zentrumsbesucher stimmen, doch wie schon gesagt, gibt es andere, die sich so stark beteiligen, dass sie neue religiöse Formen ins Leben rufen; im letzten Fall sind Spannungen ein beachtliches Thema. Dass aber doch innerhalb der Gruppe insgesamt weniger gestritten wird, hat jedenfalls mit dem Expatwesen zu tun: die Kurzfristigkeit der Aufenthalte, das Bewusstsein dieser Kurzfristigkeit und die aktive Verbindung mit dem Heimatland, die im Fall von Expats stärker als bei anderen Migranten ist, führen dazu, dass nicht so viel Interesse in kongregationsinternen Konflikten eingebracht wird. Die längerfristig ansässigen Expatriates, die eine Kongregation gründen und aufrecht erhalten, sind den internen Spannungen viel stärker ausgesetzt.

---

6 Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

Eine detailliertere Betrachtung verdient auch die Aussage, dass Expatriates sich nicht in dem Gastland verankern, sondern um ihren temporären Aufenthalt dort wissen und die Verbindungen zum Heimatland stärker als andere Migrantengruppen aufrecht erhalten. Dies gilt noch stärker für Touristen: diese sind umso mehr Leute des Heimatlandes, wo sie ihren Hauptwohnsitz haben. Wie die Expatriates sind auch die Expatgemeinden und Touristeneinrichtungen stärker an die Heimat als an das Gastland gebunden. Aus der Heimat importieren sie religiöse Formen, oder sie organisieren sich sogar dort – wie im Fall der Kehillat Beijing. Dies ist wiederum ein eindeutiges Charakteristikum der Expatsituation, welches sie von anderen Formen der Diasporaexistenz unterscheidet. Die religiösen Einrichtungen von Expats und Touristen tragen diese Züge der verstärkten Verankerung in der Heimat: sie übernehmen Formen und Inhalte aus der Heimat, orientieren sich daran, kopieren ihre Modelle und fühlen sich selbst lediglich mit Bezug auf die großen religiösen Zentren in der Heimat bestätigt. Andere Diasporagemeinden würden zusätzlich zur Bemühung um Wiederherstellung heimatlicher Realitäten noch die Tendenz haben, sich am Gastland zu orientieren, sich mit einheimischen Religionsgemeinden zumindest in externen Angelegenheiten (Organisationsformen, Finanzsicherung, Zugang zu staatlichen Ressourcen, soziale Dienste, gesellschaftliche Sichtbarkeit) zu vergleichen und sich auch mit Bezug auf die in der Gastkultur dominanten Werte zu legitimieren. Die religiösen Expatgemeinden benötigen hingegen nur die allgemeine Akzeptanz und den allen Bürgern garantierten gesetzlichen Schutz von Seiten des Gastlandes. Sie sind bereit zu tun, was ihnen diese Legitimität und den Schutz ermöglichen; darüber hinaus setzen sie sich nicht gezielt einer Beeinflussung durch das Gastland aus.

Die Expatkongregationen hängen also, genau wie die Expatgruppen selbst, an der Heimat; inhaltlich wiederholen sie Formen des religiösen Ausdrucks aus der Heimat. Oft entwickeln Expatriates in der Ferne eine stärkere Religiosität als zuhause, jedoch fügen sie der eigenen Religion inhaltlich nichts Neues hinzu, sondern versuchen, die heimatlichen Modelle verstärkt in ihrem Leben zu verwirklichen. Doch es gibt auch Fälle, in denen sie Rückwirkungen auf die Religion in der Heimat haben: unter den untersuchten Kongregationen ist es die sephardische Shuva Israel aus Hong Kong, welche durch das Anziehen von und den Unterricht an israelischen Rucksacktouristen die Religiosität in der Heimat stärken will. Diese Stärkung ist selbstverständlich zugleich auch eine Prägung, da den Teilnehmenden an den Kursen das Judentum in der Form vermittelt wird, die den Angehörigen der Shuva Israel entspricht. Demnach strebt die Expatgemeinde an, die Heimat zu prägen. Doch es darf nicht unbeachtet bleiben, dass diese Form ihrerseits aus der Heimat stammt: Shuva Israel ist eine Expatgemeinde, die sich wie jede ihrer Art nach Modellen aus der Hei-

mat richtet. Es ist somit nicht eine neue religiöse Form, die in der Diaspora durch das Expatwesen geschaffen wurde, sondern eine durch die Expats von Shuva nur ausgewählte, d. h. von ihnen als richtig anerkannte und aufgrund der Expatsituation intensiver gelebte Form, eine Form aus der Heimat, die in die Heimat weiter vermittelt werden soll, über den Katalysator Shuva.

Am Beispiel der Gemeinde in Hong Kong wurde deutlich, wie sich das Expatwesen gegenüber dem langfristigen Diasporawesen verhält. Hong Kong ist nämlich eine Gemeinde mit einer schon beachtlich langen Existenz, die aufgrund ihrer weiten Entfernung von Gebieten, wo das Judentum eine geschichtlich, kulturell und zahlenmäßig starke Präsenz aufweist, in vielerlei Hinsicht als Diaspora bezeichnet werden kann. Eine etablierte Diaspora, die zwar im Laufe ihrer eigenen Geschichte mehrere Umwälzungen und Profiländerungen kannte, ist nun seit den 1970er Jahren mit einem Zustrom an Leuten, Ideen und Vorstellungen bezüglich der Ausübung von Religion konfrontiert, wie es früher nie der Fall war. Diese neuen Wellen sind Expatriates mit i. d. R. kurzen Aufenthalten vor Ort, die Vorstellungen über Religion aus ihrer Heimat mitbringen und sie in Hong Kong umsetzen wollen. Spannungen entstehen; das neue Expat- fordert das alte Diasporawesen heraus. Das Ergebnis ist, dass sich die alte Diasporagemeinde in dem Sinne modifiziert, dass sie nun für mehrere nebeneinander stehende Formen religiöser Praxis Raum schafft; das Expatwesen bleibt aber auch nicht unangetastet, sondern muss sich von der alten Gemeinde deren Trachten nach Einheit und Bestreben zur Überwindung von Differenzen aneignen.

Ebenfalls am Hong Konger Beispiel lässt sich erkennen, dass Expatkongregationen trotz der durch Flüchtigkeit charakterisierten Entstehungsbedingungen große, starke, überregionale Zentren werden können. Dies kann sogar in relativ kurzer Zeit passieren: das erste Chabad Haus in Asien, dessen Überlebenschancen zum Zeitpunkt der Entstehung bezweifelt wurden, brüstet sich 25 Jahre später mit der Gründung eines Netzwerkes von weiteren 25 Chabad Zentren – einige von ihnen ergänzt von großen Kongregationen. Chabad Hong Kong gewinnt somit den Status eines Regionalbüros, doch es handelt sich um eine lockere, wenig präzisierte Form der Hierarchisierung. Die progressive Gemeinde in Hong Kong gilt für progressive Juden von Indien bis Japan als Ansprechpartner für den Fall, dass religiöse Dienste oder Unterrichtsformen benötigt wurden, die professionelles religiöses Personal voraussetzen. Die nur vorübergehende Präsenz der Mitglieder ist somit keinesfalls ein Hindernis auf dem Weg zu einem starken Profil und eine beachtliche, überregional sichtbare Präsenz der Kongregation und deren Einrichtungen. Durch ihre überregionale Rolle wird die progressive Gemeinde in Hong Kong als ein Zentrum angesehen, als ein Stück Heimat, ohne dass sie hierarchisch oder institutionell den Status eines Zentrums besitzt. Die Tat-

sache, dass noch stärker isolierte Individuen und Gruppen an die Einrichtungen in Hong Kong appellieren und sie als ein Zentrum betrachten beweist, dass es auch im Fall des Expatwesens wie auch in anderen Diasporaformen Zentren, Peripherie und Grade des Diasporischen gibt.

6.2.2 Über die Wege des Dialogs und des interkulturellen Austausches

Die Existenz von Einzelnen, Gruppen oder religiösen Formen auf fremdem Gebiet ruft notwendigerweise Veränderungen und Formen des interkulturellen Austausches hervor. Eine allgemeine Annahme ist jedoch, dass Expatriates kaum Interesse daran hätten, aus dem „expat bubble" heraus zu treten und dass sie inmitten der Gastkultur leben, ohne durch diese geprägt zu werden oder sie zu prägen. In der vorliegenden Schrift wurde herausgearbeitet, inwieweit dies im Falle der in der VR China und in Hong Kong lebenden religiös praktizierenden Juden gilt. Nun soll in diesem Unterkapitel zusammen gefasst werden, wie sich die Gruppe, die religiöse Institution und die Religion selbst auf das fremde Umfeld beziehen und welche Formen der einseitig gerichteten oder gegenseitigen Beeinflussung hier möglich sind. Nachdem dies mit Bezug auf die untersuchte Gruppe geleistet wurde, soll den Fragen nach der Generalisierbarkeit der Ergebnisse und nach dem für die Expatsituation Spezifischen nachgegangen werden.

Bevor jedoch der Verbindung zwischen den Expatriates und der Gastgesellschaft nachgegangen wird, soll als Ergebnis dieser Untersuchung auch festgehalten werden, dass der interkulturelle Austausch nicht nur zwischen der Gruppe und ihrem Umfeld verläuft, sondern auch innerhalb der Gruppe selbst Prozesse der interkulturellen Kommunikation stattfinden. Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund treffen sich hier und entwickeln sich auf ein gemeinsames Profil oder *flavor* hin. Im Falle der jüdischen Gruppe sind es Mitglieder, die aus unterschiedlichen Ländern kommen und daher eine jeweils unterschiedliche Prägung haben; bei anderen Gruppen, die ein gemeinsames Ursprungsland haben, könnten es die regionalen Unterschiede sein, die auf diese Weise überkommen werden. D. h. nicht, dass die kulturellen Unterschiede zwischen ihnen verwischt werden, sondern nur, dass die am Austausch beteiligten sich einander näher kommen und einiges von den anderen übernehmen. Wie im Unterkapitel 2.3.1 gezeigt, erwähnt Vertovec ähnliche Formen der Fusion als „patterns of change surrounding migration und minority status".[7] Wichtig ist für die Fragestellung dieser Forschung, dass dies nicht nur im Falle der

7 Vertovec, 2008, 283.

langfristigen Migrationen oder in etablierten Diasporagemeinden geschieht, sondern auch in Expatgruppen, trotz des begrenzten Aufenthaltes vor Ort.

In solchen Prozessen ist beim ersten Blick das Gastland nicht präsent, doch die Untersuchung hat gezeigt, dass es dennoch eine Rolle spielt. Der Gastort wirkt als Katalysator für solche Prozesse, indem er – in negativer oder positiver Hinsicht – den günstigen Rahmen dazu schafft. Negativ, wenn man davon ausgeht, dass die jüdische Gruppe deswegen zusammen kommt, weil das Interesse am Gastland und der Interaktion mit ihren Vertretern gering ist; positiv, wenn man der Interpretation Elizas nachgeht, die Hong Kong als eine internationale Metropole versteht, die in erster Linie ein Ort des Austausches zwischen unterschiedlichen westlichen Kulturen und nur in zweiter Linie eine chinesische Stadt ist.[8]

Zum interkulturellen Austausch zwischen den jüdischen Expatriates und dem Gastland ziehen mehrere Interviewpartner aus der jüdischen Ethik den Schluss, dass Juden nicht getrennt von ihrem neuen Gastland leben dürfen, sondern sich aktiv den lokalen Gegebenheiten anzupassen haben[9] bzw. sich bemühen sollten, ihr derzeitiges Residenzland zu prägen.[10] Ein Rabbiner betrachtet es sogar als einen religiösen Imperativ, den religiös Anderen zu verstehen und mit ihm zusammenzuarbeiten.[11] Andere wiederum erklären prinzipiell, dass in jedem Gegenüber etwas Gutes existiert und dass man von ihm lernen kann.[12] Die organisierten religiösen Gruppen bringen sich in der Gastgesellschaft am ehesten durch ihre karitativen Tätigkeiten ein.[13] Das religiös geschulte Personal nimmt an interreligiösen Dialogen teil[14] oder wird als Vortragender zu interreligiösen Projekten eingeladen.[15] Dies gilt natürlich nur für Hong Kong, nicht für das Festland, wo solches aufgrund des Statutes des Judentums nicht möglich ist. Einzelne versuchen, geographisch und kulturell aus dem „expat bubble“ herauszutreten; für das letztere sind Freundschaften mit Vertretern der Mehrheitskultur sehr hilfreich.[16]

All diese Haltungen, auch wenn sie nicht von allen vor Ort lebenden religiös praktizierenden Juden gleichermaßen eingehalten werden,[17] lassen sich

---

8 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
9 Siehe z. B. Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.
10 Z. B. Abel, Interview vom 23. 10. 2011.
11 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
12 So z. B. Rabbi Shimon Freundlich, Interview vom 25. 10. 2011; Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
13 Siehe z. B. Charles, Interview vom 17. 11. 2011; oder William, Interview vom 14. 11. 2011.
14 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
15 Rabbi Asher Oser, interview vom 15. 11. 2011.
16 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
17 Ebd.

durch aus dem Judentum stammende ethische oder religiöse Prinzipien begründen. Das Judentum fördert demzufolge – im Verständnis der betreffenden Akteure – die Kommunikation mit der Gastkultur und den Einsatz in der Gastgesellschaft.

Wenn diese v. a. Formen des Sich Einbringens sind, gibt es auch ein Geprägtsein von Seiten der Gastgesellschaft. Das geläufigste Beispiel dafür ist die wählerische Übernahme in Sachen Essen, innerhalb der Grenzen des Kaschrut. Es gibt darüber hinaus auch Formen, in denen sich die Gastgesellschaft einfach durch ihre Art auf die fremde Form auswirkt: so z. B. sehen sich religiöse Einrichtungen in Hong Kong gezwungen, professionellere Programme anzubieten, weil die Adressaten in einem Milieu leben, der sie ermutigt, Ansprüche zu erheben.[18]

Es stellt sich nun die Frage, wie stark die Verbindung zwischen den jüdischen Expatriates und der Gastgesellschaft ist. Die Antwort fällt unterschiedlich im Falle derer aus, die die Sprache der Mehrheitsbevölkerung gelernt haben und derer, die sie nicht sprechen. Die wenigen, die die Sprache samt den nonverbalen Kommunikationszeichen beherrschen, haben mehr Möglichkeiten im Umgang mit den Anderen und i. d. R. mehrere und komplexere Beziehungen nach außen, obwohl dies nicht unbedingt der Fall sein muss.[19] Bei ihnen könnte man demnach schauen, wie viele Kontakte zur Gastgesellschaft sie haben und welche Sphären des Alltags durch diese abgedeckt werden, z. B. ob sie nur die Arbeitsebene oder auch die Freizeitbeschäftigungen tangiert werden; oder man könnte die Frage stellen, wie gut sie die Sprache und die Kommunikationsregeln tatsächlich beherrschen und welche Formen des Dialogs ihnen diese Kenntnisse ermöglichen. Wo die Sprache als Kommunikationsmittel nicht gelernt wird, muss nach anderen Anzeichen der Verbindung zur Gastgesellschaft geschaut werden. Die Anzahl und die Intensität der Freundschaften mit der Mehrheitsbevölkerung können in diesem Fall als Indikator dieser Verbindung angesehen werden. Die Mitglieder der untersuchten Gruppe unterscheiden sich in dieser Hinsicht; dabei sind nicht nur das religiöse Verständnis, sondern auch die persönliche Art, die Offenheit und Leichtigkeit im Umgang mit dem Anderen von Bedeutung. Schließlich entscheidet jeder Expatriate für sich selbst, in welchem Maß er oder sie mit der Gastkultur interagieren will. Im Falle der seit Generationen hier lebenden Angehörigen der Gruppe gibt es stärkere Zeichen der Verbindung mit dem Ort: sie bewahren zwar weiterhin ihre eigenen kulturellen Besonderheiten und weisen keine Merkmale der Assimilation auf, jedoch entwickeln sie heimatliche Gefühle für ihr langfristiges Residenzland.[20]

18 Gil und Levi, Interview vom 16. 11. 2011.
19 Siehe Daniel, Interview vom 30. 11. 2011.
20 Siehe z. B. Charles, Interview vom 17. 11. 2011.

Die qualitativen Grenzen des Austausches liegen für die jüdische Expatgruppe in der Bewahrung der eigenen Identität, sei sie kulturell oder religiös verstanden. Im Falle der religiösen Identität gibt es klare Regeln, z. B. zu den Kaschrut, die eingehalten werden müssen. Quantitativ wird der Austausch durch die Größenverhältnisse eingegrenzt: die kleine Zuwanderergruppe ist eindeutig zu schwach, um das Gastland als Ganzes und seine Kultur zu prägen. Der existierende interkulturelle Austausch verläuft lediglich auf kleinem Niveau, von Individuum zu Individuum, und weist keine gesellschaftliche Relevanz auf.

Im Falle der religiösen Institution gilt zunächst, dass die gesetzlichen Vorschriften des Gastlandes respektiert werden und dass nur innerhalb dieses Rahmens gehandelt wird. Für das Festland bedeutet dies kein öffentliches Auftreten der Institution und somit kaum Sichtbarkeit. Dennoch kann auch hier eine Prägung der Gastgesellschaft durch die religiöse Einrichtung festgestellt werden: als Arbeitgeber für die Chinesen sind sie in der Lage, bestimmte ethische Werte im Kreis der Angestellten zu vermitteln. Manche Kongregationen berichten von Besuchen von Seiten der chinesischen Judaistikprofessoren zusammen mit ihren Studierenden,[21] zwecks der besseren Kenntnis des Judentums. In Hong Kong, wo die religiösen Einrichtungen frei auftreten können, wird an interreligiösen Dialogen und Kooperationen teilgenommen, oder zu karitativen Projekten zugunsten des Gastlandes beigetragen. Die koscheren Restaurants an den Synagogen machen durch Werbung auf sich aufmerksam, um Kunden aus allen ethnischen Bevölkerungsgruppen anzulocken.[22] Durch diese Formen machen sich die Institutionen nach außen bekannt und wirken auf dem Niveau der Einzelnen oder der kleinen Gruppen prägend. Umgekehrt werden die religiösen Einrichtungen ihrerseits von der Gastkultur geprägt. Das erwähnte Beispiel über den Bedarf, in Hong Kong professionellere Programme anzubieten, veranschaulicht dies.

Der interkulturelle Austausch zwischen den religiösen Institutionen und der Gastgesellschaft hat vielerlei Grenzen. Die durch das Gastland gesetzten und im Statut des Judentums verankerten wurden schon genannt. Andere Grenzen stammen aus der Religion selbst: die Institution nimmt sich nicht vor, sich mit ihren religiösen Inhalten an die Gastgesellschaft zu wenden, da das Verständnis der eigenen Religion das Nichtmissionieren voraussetzt. Es besteht also von Seiten der Institution kein Interesse daran, religiöse Auffassungen zu vermitteln. Des Weiteren sind die Einrichtungen auf dem Festland angesichts der Sensitivität des Judentums in China sehr vorsichtig, um nicht den Eindruck

---

21 Siehe z. B. Kate, Interview vom 25. 10. 2011; oder Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.

22 Hillel, Interview vom 17. 11. 2011.

zu erwecken, sie würden philosophisches Gedankengut an die chinesischen Massen verbreiten wollen.[23]

Die Religion an sich hat einen starken Kern, so dass sie sich nicht leicht verändert. Über Jahrtausende hat sie unter Diasporabedingungen und angesichts vieler Herausforderungen ihre Grundeinstellungen bewahrt. Beeinflussungen existieren, kulturelle Gegebenheiten wie z. B. das Essen werden übernommen, doch sie werden entsprechend den Richtlinien der eigenen Religion umgeformt. Interessant ist die von Rabbi Oser formulierte Idee, dass das Judentum sich in Abwesenheit einer theologischen Herausforderung nicht so rapide verändert.[24] Aus der Sicht des erwähnten Interviewpartners gibt es, aus Gründen die sowohl mit der fehlenden Herausforderung von Seiten der Gastkultur als auch mit der Größe und dem Profil der jüdischen Gemeinden in der VR China zu tun haben, noch keine sichtbaren Anzeichen einer Profiländerung des Judentums. Der Prozess würde jahrhundertelang dauern, meint Oser. Bemerkenswert ist jedoch, dass der orthodoxe Rabbi eine Veränderung seiner Religion unter dem Einfluss der chinesischen Gastgesellschaft für möglich hält.

Gibt es auch eine umgekehrte Richtung der Beeinflussung, eine Prägung der Gastkultur durch die Religion selbst? Bei einer nichtmissionarischen Religion ist das am wenigsten zu erwarten. Die Begegnungen zwischen der chinesischen Gesellschaft und der Religion selbst finden auf dem Festland nur in sehr kleinem Ausmaß statt: es sind z. B. die wenigen Judaistikstudierenden, die selten zusammen mit ihren Professoren die jüdischen Einrichtungen besuchen dürfen, oder die Handelspartner, die sich z. B. durch einen Rabbiner koscher zertifizieren lassen und in diesem Rahmen manchmal auch einige informelle Gespräche zum Judentum führen. Während die ersteren v. a. durch ihr Studium das Judentum kennen lernen, sind für die letzteren diese einfachen Gespräche nicht ausreichend, um ihnen ein besseres Verständnis dieser Religion zu vermitteln. Für das Festland kann daher zusammenfassend gesagt werden, dass es das Judentum über die Kongregationen und deren Einrichtungen nicht rezipiert, bzw. dass das Land durch sie nicht zu einem besseren Verständnis dieser Religion gelangt. In Hong Kong gibt es mehrere Besuche von Studenten und Schülern[25] an den religiösen Einrichtungen und weitere Formen des Bekanntwerdens, wie etwa die interreligiösen Dialoge und Kooperationen, aber auch weitere gesellschaftliche und kulturelle jüdische Einrichtungen und Programme, wie z. B. die jüdische Schule,[26] das jüdische Filmfestival,[27] den Hebräisch-

23 Siehe z. B. Rabbi Shalom Greenberg, Interview vom 1. 11. 2011.
24 Rabbi Asher Oser, Interview vom 15. 11. 2011.
25 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011; Fernando, Interview vom 15. 11. 2011.
26 www.carmel.edu.hk/, zuletzt gesehen am 11. 06. 2016.
27 http://www.hkjff.org/, zuletzt gesehen am 11. 06. 2016.

unterricht oder den erwähnten Basar der *Jewish Women's Association*, so dass die Voraussetzungen gut sind, dass jeder Bewohner der Metropole bei Interesse das Judentum besser kennen lernen und verstehen könnte.

Was von dem hier Aufgeführten ist nun ausschließlich für das Judentum spezifisch und was gilt auch für andere Religionen, religiöse Institutionen bzw. Gruppen, die unter ähnlichen Bedingungen leben? Der gruppeninterne interkulturelle Austausch ist, wie schon festgehalten wurde, ein Prozess, der in jeder Gruppe stattfinden würde. Auf den ersten Blick würde man annehmen, dass die Unterschiede zwischen den jüdischen Untergruppen größer sind, da die geographische Verbreitung eine viel größere ist. Man darf aber dabei nicht vergessen, dass die über die Kontinente verbreiteten Juden über sehr gute transnationale Verbindungen verfügen, über die Einflüsse weiter gegeben werden, so dass bei aller geographischen Entfernung auch von einer relativen Einheit einiger präzisen Formen des Judentums gesprochen werden kann. Chabad ist z. B. ein Faktor der Vereinheitlichung über Traditionen und geographische Entfernungen hinweg. Heute bewahren praktisch nur noch Randgemeinden wie die erwähnten aserbaidschanischen Juden ihre vom Mainstream abweichenden Traditionen; sie tun dies auch in Expatorten und unter Mitwirkung derselben Chabad.

Die Ethik der Anpassung an die jeweilige Gastgesellschaft und der Prägung dessen ist im Judentum angesichts des langen Diasporawesens mit besonderem Druck formuliert worden; sie wäre somit ein jüdisches Spezifikum. Andere Gruppen könnten dies unreflektiert verfolgen oder auch nicht. Wie schon festgestellt wurde, wird aber das Gebot nicht von allen Juden gleichermaßen akzeptiert und in die Praxis umgesetzt, so dass auch hier wie bei den meisten religiösen Gruppen von einer großen Bandbreite an Möglichkeiten gesprochen werden kann. Oft stellen jüdische Gesprächspartner ihren karitativen Einsatz als ein Spezifikum des Judentums vor, andere wiederum weisen darauf hin, dass es auch diesbezüglich geographische Unterschiede zwischen den jüdischen Kulturen gibt. Umgekehrt wird Amerika als „a nation of givers" hochstilisiert und die Spendenfreudigkeit des amerikanischen Judentums in Bezug zu dieser allgemein amerikanischen Eigenschaft gestellt.[28] Dies zeigt, dass die Großzügigkeit bei den Juden i. d. R. vorhanden, jedoch ein weiter verbreiteter Wert ist.

Ein weiteres Spezifikum des Judentums ist seine nichtmissionarische Einstellung. Diese führt dazu, dass das Interesse der religiösen Institution an der Kommunikation mit der Gastgesellschaft gering ist. Die Einrichtung dient somit lediglich der Expatgruppe und steht oder fällt mit ihr. Jedoch wurde ersicht-

28 Deborah und Eliza, Interview vom 18. 11. 2011.

lich, dass es auch im Falle einer nichtmissionierenden und sogar offiziell nicht anerkannten Religion Formen des interkulturellen Austausches gibt. Eine missionierende Religion würde diese in höherem Maße realisieren, würde jedoch auf dem Festland oder in einem vergleichbaren umsichtigen Rahmen auf Widerstand stoßen. Bzgl. der Veränderlichkeit einer Religion kann behauptet werden, dass i. d. R. Religionen starke Identitätsmerkmale aufweisen und daher für die Gruppe der Anhänger identitätsstärkend wirken; sie lassen sich nicht leicht in ihrem Kern verändern und in Abwesenheit einer theologischen Herausforderung sehen sie sich auch nicht gezwungen, ihre Inhalte kreativ zu präzisieren.

Was ist nun für die Religion unter Expatbedingungen spezifisch, im Unterschied zu anderen Formen der Interferenz zwischen Religion in Diaspora und der Gastkultur, aber auch zu nichtreligiösen Expatgruppen? Zunächst ist die Religion einer Expatgruppe im Unterschied zu anderen Diasporagruppen nicht so stark dem interkulturellen Austausch mit der Gastgesellschaft ausgesetzt. Der Kontakt zur Gastgesellschaft wird nicht gezielt gesucht. Jedoch kommt auch eine religiöse Expateinrichtung nicht ohne diesen Kontakt aus: sie begegnet den Einheimischen unter der Form von Angestellten, Zulieferern, Handelspartnern, Sicherheitsbediensteten oder weiteren Behörden. Die theologischen Herausforderungen oder das Bedürfnis, sich selbst gegenüber der Gastgesellschaft zu erklären sind ebenfalls bei einer Expatgruppe geringer als bei anderen Formen der Diaspora. Jedoch ist eine solche Gruppe, die die Fluktuation ihrer Mitgliederzahl in Kauf nehmen muss, manchmal mehr als eine übliche Diasporagruppe darauf angewiesen, die Gastgesellschaft heranzuziehen, um ihr eigenes Dienstleistungsangebot aufrecht zu erhalten. Das koschere Restaurant des Shuva Israel in Hong Kong sucht chinesische Kundschaft mithilfe von Werbung als Teil seiner Überlebensstrategie in einem fluktuierenden Touristen- und Expatkontext.

Im Unterschied zu nichtreligiösen Expatgruppen sind jene, die eine religiöse Auffassung vertreten, in ihrem Verhältnis zur Gastgesellschaft auch durch die Religion geprägt. Dies kann zur Folge haben, dass die Kontakte zur Gastgesellschaft oder der (karitative) Einsatz zugunsten der Gastgesellschaft intensiver werden, oder aber auch, dass die Gruppe mit ihrer Religion sich selbst genügt und daher der Umwelt den Rücken kehren kann.[29] In der untersuchten religiösen Expatgruppe leiteten die Interwievpartner aus ihrer Religion den Schluss ab, dass sie sich anzupassen haben oder dass sie durch ihr Engagement für die Gastgesellschaft da sein müssen. Religion wirkt hier als ein Faktor der Öffnung gegenüber dem Anderen, sie fördert das Zusammensein und die

29 Siehe Smart, 1987, 291 f.

Interaktion. Zugleich wirkt die Religion auch identitätsfördend, so dass sie dem Austausch mit den anderen auch Regeln bzw. Grenzen setzt. Mischehen werden z. B. von den Rabbis nicht gutgeheißen, weil sie die Gefahr des Verlustes der jüdischen Identität bei den nächsten Generationen in sich bergen. Folglich kann behauptet werden, dass religiöse Expatgruppen im Unterschied zu nichtreligiösen identitätsbewusster, identitätsstärker und manchmal zugleich auch offener gegenüber der Außenwelt sind.

6.2.3 Über globalisierende und transnationale Tendenzen

Die heutige religiöse Welt ist durch Veränderungen gekennzeichnet, die durch die Globalisierung und die neuen Kommunikationsmedien ermöglicht wurden. Weltweit verbreitete religiöse Traditionen, die früher v. a. regional auftraten und regionsspezifische Entwicklungen durchliefen, kommen nun zum Bewusstsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zu einer Weltreligion. Prozesse der Vereinheitlichung werden in Gang gesetzt, die teilweise zum Auslöschen mancher kulturellen Gegebenheiten führen, darüber hinaus auch „Unsachgemäßes" aus der religiösen Praxis streichen und „Missverstandenes" in der religiösen Interpretation korrigieren wollen. Zugleich entstehen aber als Reaktion hierauf auch neue Tendenzen zur Partikularisierung, so dass bestimmte kulturelle Formen, bestimmte lokal oder regional tradierte Gegebenheiten bewusst gepflegt und in vor ihrem Ursprungsort oft weit entfernen Gegenden am Leben erhalten werden.[30] In der Diaspora agierende religiöse Akteure sowie transnationale Bewegungen stellen ihre Fähigkeiten und ihre Kraft in den Dienst entweder der einen oder der anderen Tendenz; sehr oft wird eine Mischform davon kreiert und praktiziert. An der Basis, bei den Laien finden Rezeptionsprozesse statt, die ihrerseits das vermittelte Bild prägen und zu neuen religiösen Formen führen. In diesem Unterkapitel soll zusammengefasst werden, welche derartigen Veränderungen das Judentum in dem behandelten Kontext durchläuft.

Global und vereinheitlichend ist im Allgemeinen das Wirken der Chabad, der transnationalen Bewegung, die alle Juden erreichen will, um ihnen den Weg zum „Judentum schlechthin" zu ebnen. Die Chabad weist Ansätze eines breiten, toleranten Denkens auf, indem es z. B. säkularisiere wie religiös praktizierende Juden genauso willkommen heißt und sie mit den allgemein akzeptierten Grundlagen des Judentums vertraut machen will. Zugleich hat die Chabad nichts gegen die kulturelle Vielfalt innerhalb des Judentums, sondern bemüht sich z. B. um die Aufrechterhaltung der sephardischen oder sogar der

30 Mehr bei Vertovec, 2008, 291 f.

aserbaidschanischen Tradition, trägt also auch zur Lokalisierung des Judentums bei, all dies mit dem Zweck, Juden weltweit die Praxis des orthodoxen Judentums zu ermöglichen. Ist die Chabad aber gegenüber den Säkularisierten tolerant und gegenüber partikulären kulturellen Formen positiv bzw. desinteressiert, so kann nicht das Gleiche über ihre Beziehung zu progressiven Formen des Judentums, d. h. zu anderen religiösen Grundeinstellungen behauptet werden. In diesen Fällen nimmt sie sich vor, „Missverstandenes“ in der religiösen Interpretation zu korrigieren, was auf Missgefallen von Seiten der Anvisierten zustoßt und manchmal sogar Konfliktsituationen herbeiführt. Durch ihr weltweites Agieren und durch ihre klaren religiösen Auffassungen kann die Chabad als ein Faktor der religiösen Universalisierung bei gelegentlicher kultureller Partikularisierung betrachtet werden.

Andere transnationale Bewegungen stellen sich in den Dienst einer bestimmten religiös-kulturellen Form, deren Angehörige sie darin stärken wollen. Das Shehebar Sephardic Center tut dies mit Hinblick auf weltweit verstreute, kleine und von der Gefahr der Assimilation in größeren Strömungen des Judentums bedrohte sephardische Gemeinden. Hier soll sephardische Identität mit ihren religiösen und kulturellen Gegebenheiten bewahrt werden. Es handelt sich also um die Konservierung einer bestimmten Tradition. Im Vergleich zum Wirken der Chabad und angesichts desselben handelt es sich diesmal um eine Partikularisierung: „Sephardic is different“, betont der sephardische Rabbi von Shanghai als Antwort auf die Bemerkung, dass es in der Stadt noch eine weitere, von der Chabad betreute sephardische Synagoge gibt.[31] Zweifelsohne leitet die Bewegung auch eine Vereinheitlichung der sephardischen Praxis ein, doch im Unterschied zu Chabad wird hier keine Mission zur Erreichung aller Mitglieder der Zielgruppe geführt, man nimmt sich also nicht vor, alle Sepharden auf ein bestimmtes Modell hinauszurichten, sondern nur bestimmte Gemeinden, die sich dem Shehebar Sephardic Center anschließen wollen, religiös und kulturell zu unterstützen, m. a. W. ist der missionarische Impetus dieser Bewegung unterschiedlich ausgeprägt und nicht so stark wie jener von Chabad.

Die World Union for Progressive Judaism, „the international umbrella organization of the Reform, Liberal, Progressive and Reconstructionist movements“[32] stellt sich der Herausforderung, einen Spagat zwischen so vielen unterschiedlichen Traditionen zu schaffen.

Auch sie ist ein transnationaler Akteur, der bei allen Bemühungen zur Respektierung gruppeninterner Pluralitätsformen doch auch Vereinheitlichung herbeiführt. In Hong Kong wird z. B. nach den Büchern der „North American

31 Rabbi David Bitton, Interview vom 2. 11. 2011.

32 http://wupj.org/About/About.asp, zuletzt gesehen am 28. 05. 2016.

reform movement“ gebetet, während das „Torah commentary, mainly from the conservative movement“ zu Studienzwecken verwendet wird.[33] Ein wichtiger Unterschied zur Chabad und zu der sephardischen Bewegung besteht jedoch: hier hat der örtliche Rabbiner entschieden, welche Bücher er heranzieht; die Entscheidungen liegen also vor Ort und können jederzeit zugunsten einer anderen der vier vertretenen Traditionen geändert werden. Das Ziel der World Union ist es, progressive Formen des Judentums weltweit zu stärken und am Leben zu erhalten. Daher ist die Organisation in erster Linie ein Faktor der Bewahrung einer bestimmten Art, das Judentum in seinem Verhältnis zur modernen Welt zu begreifen.

Die World Union ist der internationale Zweig des Reform- und konservativen Judentums. Daher soll es jene Formen des Judentums, die sich nicht in der Heimat US befinden, am Leben erhalten. Es wird jedoch kaum darauf geachtet, gesonderte kulturelle Formen des progressiven Judentums aufrechtzuerhalten, sondern man lässt sich massiv von den entsprechenden amerikanischen Strömungen inspirieren. Die letzteren durchlaufen bestimmte Entwicklungen, wie z. B. die Entwicklung zu mehr Hebräisch in den Gottesdiensten. Derartige Entwicklungen werden von abgelegenen Expatgemeinden wie jener in Hong Kong einfach übernommen, zum Leidwesen mancher sich längerfristig an dem betreffenden Ort befindenden Gemeindemitglieder.[34] Somit wirkt die World Union als ein Faktor der Universalisierung. Nicht alle Longtimers bewerten jedoch das Problem der Erneuerungen gleichermaßen: andere glauben, dass dies Entwicklungen des weltweiten progressiven Judentums sind, die „Unsachgemäßes“ aus der religiösen Praxis streichen und dass man sie selbstverständlich auch in der abgelegensten Gemeinde einführen sollte.[35] Die Gegenüberstellung der zwei Auffassungen beweist, dass die Basis, also die Laienschicht, zwischen den zwei Tendenzen hin und her gerissen ist, wobei gesagt werden muss, dass auch bei ihr die Tendenz zur Universalisierung stärker ist.

Kehillat Beijing, die Kongregation, die keiner Dachorganisation angehört, würde auf den ersten Blick das Gegenteil in Sachen Universalisierung darstellen. Jedoch bedarf das universale Zirkulieren der Ideen nicht unbedingt der organisierten Institutionen oder Bewegungen. Kehillat Beijing richtet sich genauso wie jede andere Expatkongregation nach Modellen aus der Heimat, die den kurzfristig hier weilenden Mitgliedern am stärksten vertraut sind und die über die heutigen Kommunikationsmedien sehr rasch über Meridiane hinweg bekannt werden. Kehillat Beijing kennt also seinerseits Referenzzentren, ob-

33 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.
34 Siehe Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.
35 William, Privatgespräch mit Notizen im Reisetagebuch, 19. 11. 2011.

wohl diese nicht formell in eine hierarchische Struktur eingebettet sind, und nimmt am „flow of ideologies" auf ebenfalls informellen Wegen teil. Man könnte also behaupten, dass Kehillat Beijing eine Form des „transnationalism from below" darstellen würde, im Unterschied zu Chabad und ähnlichen Bewegungen, die den „transnationalism from above" konkretisieren.

Den enorm angewachsenen „flow of ideologies" und seine transformativen Auswirkungen auf die Religion versinnbildlicht das Gespräch mit Abraham. Mitte der 1980er Jahre gründete er die UJC in Hong Kong auf Drängen seines Vaters aus den US; der Gedankenaustausch erfolgte mittels aufgenommener Audiokasetten, die per Post gesendet wurden. 2011 braucht Abraham, der mit den neulichen liturgischen Entwicklungen in seiner Gemeinde unglücklich ist, vor Ort keine neue religiöse Institution mehr zu gründen, denn er kann sich die Gottesdienste einer ihm tauglich erscheinenden Kongregation aus New York live übers Internet anschauen.[36] Somit kreiert er für sich selbst eine neue religiöse Form, die durch elektronisch vermittelte Fernteilnahme an Gottesdiensten charakterisiert ist. Anders formuliert, flüchtet er diesmal vor den Unzulänglichkeiten des Realen nicht mehr in eine neue, geographisch zu lokalisierende und institutionell zu entwickelnde Wirklichkeit, sondern in den virtuellen Raum, wo er auf hier schon vorhandene religiöse Realitäten trifft. Diese virtualen religiösen Realitäten haben eine Basis in der realen Welt, m. a. W. handelt es sich dabei um real existierende Synagogen und deren real stattfindende Gottesdienste, doch sie haben der realen noch eine virtuelle Dimension hinzugefügt, die missionarisch wirksam ist: sie erreicht Religionsangehörige, die durch andere Mittel nicht zu erreichen wären. Abrahams reale Kongregation in Hong Kong bedient sich mittlerweile auch derselben Medien, um mit aktuellen und früheren Mitgliedern in Kontakt zu bleiben: der Gemeindenewsletter wird elektronisch verschickt, die empfohlene Lektüre für die Gemeindemitglieder wird nach dem Prinzip der elektronischen Zugänglichkeit ausgewählt.[37] Die Hong Konger Kongregation agiert somit auch real und virtuell zugleich und hat auf beiden Dimensionen einen jeweils eigenen Nutznießerkreis, wobei bemerkt werden muss, dass diese zwei Kreise sich oft überschneiden.

36 Abraham, Interview vom 16. 11. 2011.

37 Rabbi Stanton Zamek, Interview vom 10. 11. 2011.

6.3 Systematische Auswertung: allgemeinrelevante Erkenntnisse für die Erforschung von Diaspora und Religion

In diesem Unterkapitel sollen allgemein gültige Ergebnisse dieser Forschung dargestellt werden, die von Bedeutung für die Entwicklung der Religionswissenschaft selbst sind. Es soll gezeigt werden, was es hinsichtlich der religionswissenschaftlichen Theoriebildung gebracht hat, sich mit einer besonderen Form der Migration, der umgekehrten Migration und den privilegierten, temporären Migranten, mit einem Wort: den Expatriates zu beschäftigen. Zu diesem Zweck soll zunächst zusammenfassend gesagt werden, was die Ausübung der Religion von Expatriates und Expatgemeinden charakterisiert und welche Veränderungen die Religion in Expatriatekontexten durchläuft. Danach soll das Expatspezifische hervorgehoben werden, um zum Schluss auf den Gewinn hinzuweisen, der sich für die theoretische Diskussion über die Verbindung zwischen Religion und Diaspora durch das Studium der Expatriates ergibt.

6.3.1 Charakteristika der Ausübung von Religion durch Expatriates

Die vorliegende Untersuchung hat anhand des ausgewählten Fallbeispiels festgestellt, dass Expatriates, auch wenn sie nur kurzfristig an den jeweiligen Orten verweilen, Religion brauchen. Einige von denen, für die Religion auch in ihrem Herkunftsland eine wichtige Rolle spielte, benötigen Religion genauso wie in ihrer Heimat, und machen ihre Niederlassung in der Expatlokation von Anfang an davon abhängig, ob es dort die nötige Infrastruktur gibt, um die wichtigsten Gebote ihrer Religion einhalten zu können. Viele berichten aber, dass sie in der Ferne religiöser als zuhause geworden sind und bestätigen Hinnells Behauptung, dass Migranten „more rather than less religious“[38] sind, mit Bezug auf die kurzfristige Migration. Man darf dies jedoch nicht verallgemeinern, denn es gibt auch Expatriates, die sich den religiösen Gemeinden nur zwecks der Sozialisierung und Kontaktaufnahme anschließen. Die Mehrheit derer, die in religiösen Expateinrichtungen zu finden sind, beschreiben allerdings Religion als zentral in ihrem Leben, als ein „Standbein“ oder eine „Insel“,[39] die sie überall über die Meridiane trägt und stärkt. Viele davon betonen auch, dass sie gerade an den Orten, wo ihre Religion nicht zuhause ist, d. h. im Falle der untersuchten Religion in den Expatlokationen, die tragende Kraft ihrer Re-

38 Hinnells, 2010, 685.
39 Daniel, Interview vom 30. 10. 2011.

ligion bewusster wahrgenommen haben. Eine beträchtliche Anzahl von Expatriates unterstützt auch die religiösen Einrichtungen wesentlich, sei es finanziell, sei es, indem sie sich und ihre Zeit einbringen, mit einer Bandbreite, die sich vom ganzheitlichen Engagement des Kongregationsstifters bis zum regelmäßigen Bezahlen des Mitgliederbeitrags erstreckt.

Im Laufe der Forschung wurde auch ersichtlich, dass es neben den Expatriates noch eine Gruppe gibt, die religiöse Dienste in Anspruch nimmt und diese manchmal sogar generiert. Regelmäßig wiederkehrende Touristen benötigen ebenfalls eine geeignete Infrastruktur, um die Gebote der eigenen Religion einhalten und sich der Stärkung durch ihre Religion in der Ferne erfreuen zu können. Manche von ihnen sind bereit, die Hürden der Kongregationsgründung auf sich zu nehmen, das Geschehen von ihrer Heimat aus zu verfolgen und zu leiten und die Einrichtung in den Zeiten finanziell zu tragen, in denen andere Einkunftsquellen nachlassen.

Mit Blick auf Kongregationsebene kann festgehalten werden, dass Expateinrichtungen manchmal durch die Nutznießer selbst gegründet und am Leben erhalten werden. Es handelt sich in dem Fall um längerfristig niedergelassene Expatriates oder um langfristig wiederkehrende Touristen, die die Kontinuität des Geschehens absichern. Die langfristigen Mitglieder, die das Geschehen leiten und im Notfall tragen, sind in solchen selbstgegründeten Expatkongregationen wegen der großen Fluktuation innerhalb der Gruppe unentbehrlich, doch auch die breite Basis muss vorhanden sein, um durch die Nutzung des religiösen Angebotes dessen Finanzierung und somit dessen Nachhaltigkeit zu sichern. Von unten gegründete Expatriatekongregationen können sich allerdings auch derart entwickeln, dass sie mehrere Posten mit religiösem und mit Hilfspersonal besetzen können, dass sich von den Stiftern lösen und ein eigenständiges Leben führen können.[40] Dies geschieht im Fall großer Expatgemeinden an Orten, die für Expatriates entsendende Firmen sowie für SIEs einen besonderen Reiz haben. Das religiöse Personal, das sich in solchen Gemeinden niederlässt, kann den SIEs zugeordnet werden: es handelt sich um Fachleute, die ihr Expatriatesein selbst initiieren, motiviert durch den Drang, an exotischen Orten Erfahrungen zu sammeln, wie im Fall der Berufseinsteiger; aus Freizeit- oder Hobbygründen, wie im Fall der Auszeitbezieher und der Pensionierten; durch den Reiz solcher Kongregationen oder durch den Einfluss, den sie unter solchen Umständen durch ihre Arbeit haben können – im Falle derer, die mitten im Leben stehend entscheiden, ihren Standort in eine Expatriategemeinde zu verlegen.

---

40 Siehe dazu Abraham und seine neuliche Beziehung zur von ihm gegründeten UJC in Hong Kong, Interview vom 16. 11. 2011.

Transnationale religiöse Bewegungen lassen sich von den vermuteten Bedürfnissen dieser Expatriates und Touristen leiten, um eigene Niederlassungen zu gründen. Das ist ein weiteres Gründungsmodell: die Gründung von oben, durch eine Dachorganisation. Das Modell hat aus Sicht der Adressaten Vor- und Nachteile: zu den Vorteilen zählt die Zustellung eines religiösen Fertigproduktes, das man einfach empfangen und gebrauchen kann; zu den Nachteilen die von vornherein festgelegene Form, die zwar flexibel gehalten werden soll, jedoch durch ihre Grundprinzipien nur ein gewisses Maß an Flexibilität zulässt.

Die Aufführung zweier verschiedener Gründungsmodelle lässt erahnen, dass Expatkongregationen auch schmerzhafte Brüche kennen. Das untersuchte Fallbeispiel hat den Vorteil, dass es sich größtenteils um neue Expatgemeinden handelt, deren Geschichte von ihren Anfängen bis heute sich i. d. R. über nur eine Generation erstreckt und daher leicht verfolgt werden kann. Es wurde ersichtlich, dass auf die ursprüngliche Fusion einer jungen Expatgruppe Phasen der Aufspaltung der Gemeinde in mehrere divergierende Gruppen mit jeweils unterschiedlichen Glaubensrichtungen folgen. Die Spannungen und das Konfliktpotential werden jedoch gerade durch die Expatsituation in überschaubaren Maßen gehalten: aufgrund der Kürze der Aufenthalte der meisten Gruppenangehörigen sind diese weniger an einer aktiven Auseinandersetzung interessiert; welche jedoch Longtimern nicht erspart bleibt. Die spätere erneute Fusion ist im Fall von jungen Expatriategemeinden möglich, jedoch nicht unbedingt gegeben.

Sollte eine Expatrealität auf eine langfristige Diaspora treffen, ergeben sich komplexe Prozesse, die beide Seiten verändern. Die langfristige Diasporaeinrichtung hat zwar eine eigene Geschichte von Fusionen und Fissionen hinter sich; im Verhältnis zu den neuen Expatwellen stellt sie jedoch die Phase der ursprünglichen Fusion dar. Die neu dazugekommene Expatschicht bringt aus der Heimat die eigenen Fissionen mit, welche hier auf ungebrochenem Boden eintreffen. Die gegenseitige Herausforderung der zwei Welten verändert beide und führt zur schließlichen Fusion, charakterisiert dadurch, dass die neuen Expatriates sich von der alten Gemeinde deren Wunsch nach Einheit aneignen und ihre diesbezüglichen Strukturen und Institutionen anerkennen, die alte Diaspora jedoch ihrerseits mit einer neuen Vielfalt zu leben lernt und sich zu einer neuen Form der Einheit in der Vielfalt entwickelt.

Die Beziehung zur unmittelbaren Umwelt, zum Gastland ist im Falle der Expatriates und deren Kongregationen etwas lockerer. Auf der individuellen Ebene findet interkultureller Austausch statt, doch die Kürze der Aufenthalte führt zu einem geringen Interesse der Einzelnen am Gastland; hinzu kommen die sprachliche Barriere, die oft große kulturelle Kluft und weitere gesellschaftliche Gegebenheiten wie die mangelnden Möglichkeiten sich einzubringen, die die Expatriates von der Gastgesellschaft fern halten. Die organisierten religiö-

sen Formen der Expatriates sind auch weniger am Gastland interessiert als die Ihresgleichen, die von anderen Typen von Migranten ins Leben gerufen worden sind. Sie brauchen keine staatliche Anerkennung und bemühen sich nicht um den Zugang zu staatlichen Ressourcen; ihnen reicht die prinzipielle Zustimmung von Seiten des Staates zur Ausübung der Dienste gegenüber der eigenen Ausländergruppe.

Die Offenheit der religiösen Expatinstitutionen ist allerdings auch von der Politik des Gastlandes gegenüber den Religionen abhängig. In einem Kontext der restriktiven staatlichen Kontrolle würde eine Expatkongregation, deren Religion keine offizielle Anerkennung genießt, deutlich hervorheben, dass sie sich nicht an die Mehrheitsbevölkerung wendet und die Kontakte mit dieser auf ein Minimum begrenzt. Herrscht dagegen Religionsfreiheit, können diese öffentlich auftreten, sich in interreligiösen Dialogen und Kooperationen einbringen und gelegentliche Besucher von Seiten der Mehrheitsbevölkerung willkommen heißen. Das Interesse an einem interkulturellen Austausch oder an der Sichtbarkeit innerhalb der Gastgesellschaft ist jedoch nicht extrinsisch, da man keine Politik der Anerkennung verfolgt. Bei Religionsfreiheit versucht man jedoch auch, die Mehrheitsbevölkerung als Nutznießer der eigenen religiösen Nebeneinrichtungen, wie etwa der Restaurants, die nach den Regeln der eigenen Religion kochen, heranzuziehen; dies bringt der Kongregation finanzielle Vorteile.

Die Beziehungen zur Außenwelt hängen allerdings auch von den Prinzipien der eigenen Religion und von der Art ab, wie diese gedeutet werden. Religionen können die Zuwendung zur Außenwelt unter der Form des gegenseitigen Sich-Kennens, der Philanthropie im Dienste der weiteren Umwelt, der Anpassung an die Gegebenheiten des Gastlandes fördern oder einschränken. Generell gilt jedoch, dass Expatriates und deren Kongregationen nicht ohne den Kontakt zur Gastgesellschaft auskommen, sei er auch nur auf dem Niveau der absolut notwenigen Klarstellungen gegenüber den Behörden oder den Interaktionen mit einzelnen im Alltag.

Wenn die Beziehung zum Gastland schwächer als bei anderen Migrantengruppen ist, so ist die Verankerung in der Heimat umso stärker. Expatkongregationen richten sich dann nach Modellen aus der Heimat, kopieren sie und organisieren sich institutionell manchmal nur dort. Das religiöse Personal agiert manchmal als informeller Vermittler in der politischen Beziehung zwischen dem Heimatland und dem Gastland, obwohl man generell anerkennt, dass die Förderung dieser Art von Beziehungen Sache der diplomatischen Behörden ist. Auch die globale politische Szene wird von Einzelnen intensiv verfolgt und deren mögliche Auswirkungen auf die eigene Gruppe werden ernsthaft erwogen. Nicht wenige Expatriates bemühen sich um den Abbau von negativen Vorurteilen dort, wo sie anzutreffen sind.

Das Expatwesen führt auch zu einer Erweiterung des Heimatbegriffes. So z. B. können bestimmte Expatgruppen und deren örtliche Kongregationen so stark werden, dass sie für andere Expatriates aus der Region wie eine Heimat fungieren. Die Migrationsdynamik führt demnach Grade des Diasporischen und des Heimatlichen ein, und das Expatwesen bewahrt diese umso mehr, weil die isolierten Expatriates weniger als andere isolierte Migranten danach trachten, an ihrem Ort eigene religiöse Einrichtungen ins Leben zu rufen. Sie appellieren bei Bedarf eher an das nächst gelegene Zentrum, auch wenn dieses Tausende von Kilometern entfernt ist. Darüber hinaus gibt es auch für die Expatsituation spezifische Formen der Heimat. So z. B. kann eine transnationale religiöse Bewegung nur in einer Expatlokation, wo aufgrund der Kurzfristigkeit und der Fluktuation die Bedürfnisse der Einzelnen so vielfältig sind, so mannigfaltig auf die Nöte der Mitglieder der Zielgruppe eingehen und dadurch die Adressaten überzeugen, dass Heimat mit der Religion und deren örtlichen Einrichtungen gleichzusetzen ist. Ein weiteres Beispiel sind die Vernetzungen innerhalb der Gruppe selbst: die Expatsituation führt aufgrund der kurzfristigen Aufenthalte und des relativen Desinteresses an der Gastgesellschaft zur verstärkten Vernetzung innerhalb der eigenen Expatgruppe, welche dadurch stärker als bei anderen Formen von Migration zur Familie bzw. zur Heimat in der Ferne wird.

6.3.2 Transformationen von Religion in Kontexten temporärer Migration

Fragt man nach Veränderungen von Religion in Expatriatekontexten, so wäre festzuhalten, dass die Expatsituation genauso wie auch andere Formen der Migration sowohl Phasen der Fusion wie auch der Fission der religiösen Gemeinden kennt.[41] Eine Homogenisierung ist der erste Schritt, der durch die anfänglich alleinige örtliche Kongregation, mit der sich alle religiös Interessierten zufrieden geben müssen, realisiert wird. Daraufhin treten mit dem zahlenmäßigen Anwachsen der Expatgemeinde, doch auch mit der Zunahme der Kommunikationsmöglichkeiten und mit den globalen Veränderungen der Religion Phasen der Fission in der Gemeinde ein: die Entstehung neuer Kongregationen mit unterschiedlichen religiösen Prägungen, die manchmal als schmerzhafte Brüche von der Muttergemeinde wahrgenommen werden. Der Frieden zwischen den Flügeln und die Fokussierung auf gemeinsame Institutionen, der sich alle zugehörig fühlen können, stellt schließlich eine neue Phase der Homogenisierung dar.

41 Vgl. Bowen, in: Vertovec, 2008, 283.

Auch wenn die Beschäftigung mit der Gastkultur oberflächlich bleibt, führt der Kontakt mit ihr automatisch auch zur Erweiterung des Blickwinkels gegenüber der eigenen Religion. Die eigenen Werte werden bewusster wahrgenommen, die eigenen individuellen Schwächen treten deutlicher hervor. Die beabsichtigte Teilnahme an Formen des Austausches mit der umgebenden Kultur und des Dialoges mit anderen Religionen wird durch die Expatsituation weder gefördert noch gehemmt, sie bleibt eine Sache der persönlichen Einstellung der Beteiligten. Nicht nur die Begegnung mit der Gastkultur, sondern auch jene mit kulturell unterschiedlich geprägten Vertretern der eigenen Religion setzt Prozesse der Selbstreflexion in Gang. Die interne Pluralität der Gruppe wird deutlich sichtbar und man lernt auf neue Weise, dass die Offenheit gegenüber dem Anderen bereichernd ist. Dabei lernt man zugleich auch, zwischen Religiösem und Kulturellem zu unterscheiden und das „Wesentliche" der eigenen Religion bewusster wahrzunehmen.

Die Präzisierung der eigenen religiösen Inhalte angesichts der andersglaubenden Umwelt erfolgt bei Expatriates nicht automatisch, sondern nur wenn die Gruppe sich dazu aufgefordert fühlt. Eine inhaltliche Veränderung der Religion aufgrund solcher Präzisierungen ist demnach nicht unbedingt zu erwarten. Das theologische Nicht-Herausgefordert-Sein kann jedoch seinerseits Veränderungen in der Religion auslösen, das erkennen religiös geschulte Expatriates, doch diese Veränderungen würden eine sehr lange Zeit im Zusammenleben brauchen, so dass dann, wenn diese wahrnehmbar sein würden, nicht mehr von einer Gemeinde von eigentlichen Expatriates inmitten einer Gastkultur die Rede wird sein können.

Zu den Transformationen der Religion zählt auch die schon erwähnte verstärkte Religiosität vieler Expatriates. Diese gilt nicht nur im Falle der früher nicht religiös Praktizierenden, sondern berührt auch solche, die schon zuhause eine starke Religiosität hatten; in dem Fall handelt es sich oft um eine Verstärkung der „Orthodoxie" durch Migration. Manchmal versuchen Expatriates mit derart verstärkter Religiosität die Religion in der Heimat rückwirkend zu prägen, z. B. indem sie bestimmten Gruppen von Touristen religiöse Ausbildungsprogramme und Vorlesungsreihen anbieten, gepaart mit einigen touristischen Vorteilen.

6.3.3 Expatspezifische Eigenheiten mit Bezug auf Religion

Spezifisch für die Expatriates sind demnach die stärkere Orientierung nach Modellen aus der Heimat und die schwächere Beeinflussung durch die Gastkultur. Das Erstere bedeutet, dass man versucht, die religiösen Wirklichkeiten aus der Heimat Eins zu Eins in die Expatlokation zu übertragen. Eine Expatkongrega-

tion gleicht aber nie einer heimatlichen: die Expatgruppe muss immer wieder neu zusammen wachsen, neu hinzugekommene Mitglieder integrieren und Verluste durch Relokation früherer Mitglieder kompensieren; sie hat die kulturellen Unterschiede zwischen ihren Mitgliedern zu überbrücken; der Zugang zu materiellen sowie spirituellen Ressourcen ist ein anderer; die Mitglieder weisen i. d. R. eine stärkere Religiosität und eine größere Bereitschaft auf, sich zur Aufrechterhaltung der Einrichtung und deren Programme einzubringen, m. a. W. sind sie mehr an der Kongregation interessiert, als sie es in ihrer Heimat sein würden. Das Profil der Mitglieder gleicht auch keiner heimatlichen Kongregation: die gruppeninternen kulturellen Unterschiede werden durch das solide Niveau der Ausbildung und der professionellen Kompetenz, durch die Unternehmungsfreude und die Bereitschaft, außergewöhnliche Aufgaben zu akzeptieren, in manchen Fällen durch multi- oder interkulturelle Fähigkeiten, in anderen aber durch den ganzen Problemkomplex der mitreisenden Ehepartner und weiteren Familienmitglieder ergänzt. Das religiöse Personal, das solche Kongregationen bedient, besteht entweder aus Berufseinsteigern, Pensionierten oder Auszeitbeziehern, oder aus Personen, die das Bedürfnis nach der geographischen Heimat und nach der Nähe zur Familie durch andere Ideale ersetzen, welche andere Formen von Heimat im übertragenen Sinn ins Leben rufen. Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass die Fluktuation der Mitglieder zu mehr Networking innerhalb der Gruppe selbst führt. So entstehen in Expatlokationen Gruppen und Kongregationen mit einem einzigartigen Profil, die sich zwar in der Ausübung der Religion nach der Heimat richten, jedoch unterschiedliche Valenzen der Religiosität hervortreten und unterschiedliche Schattierungen beim religiösen Geschehen erkennen lassen.

Die schwächere Prägung durch die Gastkultur ist auf das mangelhafte gegenseitige Interesse zurückzuführen, dennoch steht jede Kongregation in Beziehung zu ihrer unmittelbaren Umwelt. Zunächst ist das Schicksal jeder Kongregation von der Politik des Gaststaates abhängig. Dabei geht es um die behördliche Bewilligung zur Ausübung von religiösen Diensten gegenüber der eigenen Zielgruppe, um die erlaubte oder unerlaubte gesellschaftliche Sichtbarkeit, nicht letztlich auch um die durch die staatliche Politik gegenüber Ausländern bestimmte Entwicklung der Gruppe. Hinzu kommt, dass die Expatkongregationen mehr als andere diasporische Formationen bereit sind, sich bestimmten Formen der Interferenz mit der Gastgesellschaft auszusetzen. Würde eine gewöhnliche Migrantengruppe i. d. R. alle niedrigen Stellen in der religiösen Einrichtung mit eigenem Personal besetzen, um den eigenen Leuten eine Arbeit zuzusichern und somit das Überleben als Gruppe sicherzustellen, besteht dazu viel weniger Bedarf an einer Gruppe privilegierter Migranten. Arbeitskräfte werden somit aus der Mehrheitsbevölkerung oder aus anderen Formen von Migration rekrutiert.

Des weiteren ist eine Einrichtung der Expatriates mehr als sonst übliche, zahlenmäßig stabile Migrantengruppen von der Gastgesellschaft abhängig: durch Kundschaft aus den Reihen der Mehrheitsbevölkerung sichern religiöse Neben-einrichtungen wie z. B. Restaurants ihre Nachhaltigkeit v. a. in Zeiten, in denen die ständig fluktuierende Anzahl der Eigenmitglieder sinkt.

Inhaltliche religiöse Transformationen sind in Expatgemeinden weniger am Platz. Die stärkere Religiosität vieler Expatriates kann diesbezüglich erwähnt werden, jedoch mit dem Hinweis, dass sie keine neuen religiösen Inhalte schafft, sondern nur die aus der Heimat gegebenen intensiver zu verwirklichen verfolgt; sie kann daher mit einer Verstärkung an „Orthodoxie" gleichgesetzt werden. Auch Präzisierungen von Inhalten aus der eigenen Religion sind unter Expat-bedingungen kaum gefragt. Die lose Beziehung der Expatriates zur Gastkultur kann allerdings als Faktor der religiösen Transformation untersucht werden. Die theologische Herausforderung, die sich daraus ergibt, dass die Gruppe und die Religion theologisch nicht herausgefordert werden, mag zu Profiländerungen der Religion führen, für die jedoch mit dem Zeitfaktor großzügig umgegangen werden muss.

Bezüglich des Transnationalismus kann festgehalten werden, dass das Expatwesen mit seinen wirtschaftlichen Verbindungslinien über die Grenzen hinweg auch weitere Formen des Transnationalismus ins Leben ruft. Religiöse transnationale Bewegungen entstehen und entfalten sich mit Hinblick auf den schon existierenden wirtschaftlichen Transnationalismus. Religiöse Akteure laufen den wirtschaftlichen hinter her, um ihnen an ihren jeweiligen Orten religiöse Dienstleistungen zur Verfügung zu stellen. Zur eigenen Stärkung bedienen sie sich der Ressourcen der eigenen Bewegung, welche auf die Bedürfnisse von Expatriates betreuendem Personal eingestellt ist.

Die These Fechters, dass Expatriates in ihren Privatleben v. a. Grenzen setzen und abgesehen von ihrer beruflichen Stellung, die sie an schon existierenden Formen des Transnationalismus teilnehmen lässt, das Gegenteil von "global flows" und transnationalen Verbindungen realisieren,[42] ist daher mit Bezug auf religiöse Expatriates kritisierbar. Fechter weist zwar mit Recht darauf hin, dass Expatriates keine „fluid and unbounded lives" führen,[43] doch der untersuchten Gruppe würde man Unrecht tun, wenn man behaupten würde, ihr Leben wäre „fundamentally characterized by boundaries".[44] Aufgrund der von ihnen geschaffenen oder aufrechterhaltenen religiösen Institutionen, die notwendigerweise an die transnationale Beziehung, an die Dachorganisation oder

42 Fechter, 2007, 34.
43 Ebd., 19.
44 Ebd., 19.

an das Heimatland gebunden bleiben, sind auch sie an transnationalen Kommunikationsformen beteiligt. Man könnte entgegnen, dass sie diese religiösen Institutionen ins Leben rufen, um für sich das Vertraute zu suchen, um in ihrem „expat bubble" alles zu haben und somit aktiv gegenüber der Gastgesellschaft Grenzen zu setzen. Dies mag sein – das Bedürfnis nach Vertrautem ist in der Fremde erhöht; und zugleich mag stimmen, dass sie durch ihre religiösen Institutionen kaum Verbindungen zwischen dem Gastland und dem Heimatland schaffen. Dennoch sind sie durch diese religiösen Formen an extraberuflichen transnationalen Verbindungslinien beteiligt und bereichern und prägen dadurch implizit auch die formellen oder informellen „global flows".

Transnationale Verbindungen setzen nicht unbedingt materielle oder personelle Ressourcen, d. h. organisierte Bewegungen oder Institutionen voraus, sondern allzu oft nutzt der „flow of ideologies" einfach das Internet als Ressource. Dies hat als Folge, dass auch nicht affiliierte, freie religiöse Expatverbände nicht frei von den Auswirkungen der großen religiösen Zentren aus der Heimat bleiben. Auch religiöse Transformationen werden durch diese neuen Kommunikationsmedien in Gang gesetzt: Fernteilnahme an Gottesdiensten und weitere Formen der Befriedigung religiöser Bedürfnisse im virtuellen Raum sind Veränderungen, die die einzelnen Religionsangehörigen betreffen; Vervielfältigung des religiösen Angebotes als Ergänzung der realen durch eine virtuelle Dimension im Hinblick auf einen zum Teil unterschiedlichen Nutznießerkreis sind Transformationen, die auf der Ebene der Gemeinden und Institutionen wiederzufinden sind.

6.3.4 Der Erkenntnisgewinn für die religionswissenschaftliche Theoriebildung mit Bezug auf Religion und Diaspora

Genauso wie sich die Migrationsstudien noch zu wenig mit privilegierten Migranten beschäftigen, hat es die fachliche Beschäftigung mit Religion und Diaspora bislang versäumt, den Expatriates und deren Formen religiösen Ausdrucks Aufmerksamkeit zu schenken. Die bisherigen Untersuchungen zum Thema Religion und Migration oder Religion und Diaspora kreisen um Probleme der Assimilation bzw. Integration der Migranten, Multikulturalität und friedliches Zusammenleben in pluralen Gesellschaften. Durch das Studium der Expatriates in Bezug zur Religion wird ersichtlich, wie sich Religion in der Ferne verhält, wenn sie nicht mit Problemen wie dem Bedarf an Assimilation, den Integrationsprozessen, dem Kampf um staatliche Anerkennung und Gewährung von Privilegien oder dem langfristigen Zusammenleben in einer als fremd empfundenen Gesellschaft belastet wird. Am Studium der Expatriates lässt sich demnach erkennen, welche Dynamiken dem spezifischen Ethos der Religion

in der Diaspora zuzuordnen und welche lediglich Nebenwirkungen auf die Religion externer, durch äußerliche Faktoren ausgelöster Prozesse sind. Mehr noch: die für die Untersuchung ausgewählte Religion, das Judentum, bietet darüber hinaus noch den Vorteil, dass sie nicht missionarisch ausgerichtet ist. M. a. W. bietet das ausgewählte Beispiel die Möglichkeit herauszuarbeiten, wie sich eine Religion in einem unfamiliären Milieu verhält, wenn sie sich an den gegebenen Orten ohne Zielsetzungen niederlässt, die ihr Verhältnis zur Gastgesellschaft beeinträchtigen können.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass Expatriates – geht man der Forschungsagenda Vertovecs nach[45] – mit den anderen Typen von Migranten Probleme der Organisierung und Mobilisierung, wie auch der Entdeckung der eigenen religionsinternen Pluralität teilen, ohne jedoch sich mit Fragen der Anerkennungspolitik und des Zugangs zu staatlichen Ressourcen oder mit Veränderungen der Religion in der zweiten und dritten Generation auseinandersetzen zu müssen. Mit dem Diasporischen teilen Expatriates die oft verstärkte Religiosität und die Umgestaltung des Heimatbegriffes, indem die Kongregation, die religiöse Institution oder die Religion selbst verstärkt als Identifikationsmittel dienen und somit zur Heimat in der Fremde werden. Transformationen von Raum- und Zeiterfahrungen sind hier ebenfalls am Platz, ohne dass dies so weit geht, dass von einer durch das Gastland geprägten neuen Form der betreffenden Religion gesprochen werden kann, denn im Unterschied zu einer richtigen diasporischen Gruppe fühlen sich Expatriates i. d. R. nicht herausgefordert, sich selbst in neuen Formen zu erklären und ihre religiösen Inhalte angesichts einer andersglaubenden Welt zu präzisieren. Horizontale und vertikale, reale und virtuelle Netzwerke bringen die Expatriates und deren Religion auch mit dem Transnationalismus als Phänomen in Berührung.

Als Fazit wäre demnach festzuhalten, dass bestimmte religiöse Transformationen schon in Expatgemeinden stattfinden, d. h. auch ohne den durch die permanente Migration geschaffenen Rahmen, der aus Problemen bzgl. der Integration und des Zugangs zu gesellschaftlichen Ressourcen besteht; und auch ohne dass diasporische Formationen im strikten Sinn des Wortes vorhanden sind, die sich durch die „diasporische Dualität der Kontinuität und Veränderung“[46] charakterisieren lassen. Diese Transformationen werden durch Faktoren verursacht, die mit dem religiösen Ethos zusammen hängen und beweisen somit, dass die religiöse Einstellung der Menschen in der Ferne eine Eigendynamik entwickelt und sich nicht nur als Nebenwirkung im Prozess der Verfolgung anderer Zielsetzungen verändert. Mehr noch: es wurde ersichtlich, dass

45 Vertovec, 2008, 282 ff.
46 Sökefeld, in: Vertovec, 2008, 285.

solche Transformationen nicht unbedingt das Sesshaftwerden einer Gruppe, sei sie auch fluktuierend, voraussetzten, sondern dass sogar Touristen aufgrund ihrer religiösen Bedürfnisse derartige religiöse Transformationen ins Leben rufen können. Die Fähigkeit der Religion, sich selbst zu verändern und zugleich gesellschaftlich relevante Veränderungen auszulösen, kommt somit noch einmal und aus einem neuen Blickwinkel zum Vorschein.

Ein weiterer Erkenntnisgewinn betrifft den interkulturellen Austausch. Man könnte vielleicht erwarten, dass die nichtmissionarische Ausrichtung einer Religion den Austausch der betreffenden religiösen Gruppe mit der Gastgesellschaft einschränkt. Die Forschung hat jedoch gezeigt, dass es sich nicht nur um eine Einschränkung, sondern vielmehr um eine Partikularisierung handelt. Das Interesse des religiösen Personals ist zwar ausschließlich auf die Mitglieder der eigenen Gruppe konzentriert, und auch missionarische Bewegungen wie die Chabad betreiben nur eine interne Mission. Der Austausch mit individuellen oder institutionellen Vertretern der Gastgesellschaft wird nicht gezielt gesucht. Doch im untersuchten Fall handelt es sich um eine Religion, die ein Ethos des Zusammenlebens mit Fremden kennt, und die sogar sehr früh Richtlinien für die Existenz in der Diaspora entwickelt hat. Von diesen frühen Richtlinien ausgehend wurden später die Aufforderung zur aktiven Adaptation an das Gastland sowie die Empfehlung stipuliert, sich philanthropisch oder in anderen Formen für die Gastgesellschaft einzubringen. Nichtmissionarische Religionen sind demnach nicht unbedingt an der Außenwelt desinteressiert, sondern sie haben gerade durch ihre nichtmissionarische Einstellung das Potential, das Verhältnis zu ihrer Umwelt auf unterschiedlich gefärbter Basis zu gestalten. Inwieweit dies tatsächlich passiert, hängt jedoch auch von der Persönlichkeit der konkreten Vertreter der Religion vor Ort und selbstverständlich auch von der Haltung der Gastkultur gegenüber der betreffenden Religion ab. Ein Austausch ist immer eine Sache, die in der Tat durch zwei konkrete Partner gestalten wird.

Auch andere Charakteristika des Judentums machen das Studium dieses Einzelbeispiels für die Zielsetzungen dieser Forschung besonders ertragreich. Mit dem Judentum begegnen wir einer Religion, die in der Diaspora im klassischen Sinn des Wortes mittlerweile zuhause ist. Geht ein Diasporajude, d. h. z. B. ein amerikanischer Jude nach Hong Kong, befindet er sich, seinem Empfinden nach, in der Diaspora, in einer richtig diasporischen Gemeinde, d. h. in einer Gemeinde, welche die amerikanisch-jüdische Welt als eine Heimat betrachtet, welche sich nach dieser Heimat richtet und welche die religiösen Entwicklungen aus der Heimat mit einer gewissen Verzögerung einführt. Für weitere in der Region verstreut lebende Angehörige der jüdischen Religion ist aber Hong Kong ein religiöses Zentrum mit heimatlichen Zügen. Wir haben es hier –

im rein geographischen Sinn, aber selbstverständlich auch mit den inhaltlichen Implikationen, die aus der Geographie resultieren – mit Graden des Diasporischen und des Heimatlichen zu tun, und es wurde ersichtlich, dass diese sich nicht nur auf das ethnische Diasporawesen beziehen, sondern das religiöse Geschehen genauso betreffen.

Nicht nur geographisch wird aber in den neuerlichen Diasporadiskursen Diaspora als stratifiziert verstanden, sondern auch hinsichtlich des diasporischen Bewusstseins. Diaspora ist demnach eine subjektive Erfahrung, die mit unterschiedlicher Intensität und Ausprägung gelebt werden kann. In den Sozialwissenschaften wird den Expatgruppen die komplette Zugehörigkeit zum Diasporischen abgesprochen,[47] und es wurde im theoretischen Teil dieser Arbeit festgehalten, dass Expatriategemeinden lediglich einige diasporische Züge aufweisen.[48] Des weiteren ist das diasporische Bewusstsein bei verschiedenen diasporischen Gruppen und, wie gesehen, auch bei Expatgruppen unterschiedlich ausgeprägt, schon bei den Mitgliedern ein und derselben Gruppe gibt es Unterschiede in der Wahrnehmung des Diasporischen bzw. in der Bewertung der eigenen Situation als diasporisch, und sogar bei ein und demselben Mitglied einer Expatgruppe gibt es im Laufe seines Aufenthaltes in dem betreffenden Expatort einen Wandel hinsichtlich des Vorhandenseins des diasporischen Bewusstseins.[49] Die vorliegende Untersuchung hat erkennen lassen, dass auch diese Prozesse nicht nur mit der ethnischen Diaspora in Verbindung zu bringen sind, sondern dass der Bezug zur Religion ebenfalls von dieser Dynamik berührt ist. Am Beispiel des Interviewpartners Abraham lässt sich dies am leichtesten verfolgen. Als neu angekommener Expat versucht er, sich mit dem vorhandenen religiösen Angebot zu identifizieren und darin eine Heimat zu finden. Die Ablehnung der Bar Mitzvah für seinen Sohn durch die orthodoxe Synagoge führt ihn in eine Krise und lässt ein starkes diasporisches Bewusstsein mit Bezug auf religiöse Fragen, m. a. W. hinsichtlich der religiösen Dimension seiner Zugehörigkeit zur Expatgruppe entstehen. Nach der Gründung der neuen progressiven Kongregation, seines Werkes, mit dem er sich total identifiziert, verschwindet das diasporische Bewusstsein im Zusammenhang mit den religiösen Angelegenheiten und wird durch ein heimatliches Empfinden bzgl. der religiösen Form ersetzt. Die neueren Entwicklungen in seiner Kongregation versetzen ihn zum Schluss wieder in eine diasporischen Position und lassen sein religiös konstituiertes diasporisches Bewusstsein wieder aufblühen.

---

47 Fechter, 2007, 162.
48 Clifford, 1994, 310.
49 Siehe Tölölyan, 1996, 17 f.

Die zweifache Form von Heimat – Israel als ideelle Heimat und das Ursprungsland als konkrete Heimat – bietet die Grundlage für einen schichtenreichen Bezug zum Heimatlichen und erleichtert den Übergang zur Auffassung von Heimat im übertragenen Sinn. Sie führt dazu, dass die religiöse Einrichtung, die Kongregation oder die Religion selbst leichter als Heimat angesehen werden oder dass man sich leicht mit abstrakten Formen von Heimat wie die zu erfüllende Mission, die transnationale Bewegung, der man angehört, die Wirkung, die man auf andere hat, identifizieren kann.

Hinsichtlich des Transnationalismus kann festgehalten werden, dass religiöse Expatriates gerade durch ihr Expatriatesein und die damit verbundene schwächere Verankerung in das Gastland mehr als andere Migranten an transnationalen Kommunikationsformen beteiligt sind. Es gibt organisierte religiöse transnationale Verbindungslinien, die mit Hinblick auf die Expatriates geschaffen worden sind sowie informelle Formen der transnationalen Kommunikation von religiösen Inhalten. Der heutzutage enorm angewachsene „flow of ideologies" hat seinerseits transformative Auswirkungen auf die Ausübung von Religion durch Expatriates. Real existierende religiöse Wirklichkeiten entwickeln für sich selbst auch virtuelle Dimensionen, d. h. Existenzformen in der digitalen Welt, welche z. B. mit dem dortigen religiösen Angebot unzufriedene Expatriates erreichen. Doch auch Expatgemeinden entwickeln sich virtuell, um mit ihren aktuellen viel reisenden sowie mit früheren, schon an andere Orte gegangenen Mitgliedern in Verbindung zu bleiben. Somit entstehen mit Hinblick auf Expatriates neue religiöse Formen, die z. B. durch elektronische Mitteilung von Informationen aus dem Leben der Gemeinde, live übers Internet absolvierte Fernkurse zur Katechisierung oder sogar elektronisch vermittelte Fernteilnahme an Gottesdiensten charakterisiert sind. Religiöse Institutionen von Expatriates wie auch jene im Heimatland angesichts der Expatriates agieren somit real und virtuell zugleich und schaffen dadurch eigene Formen des Transnationalismus.

„The transformative power of global middlemen",[50] den Expatriates, wurde in der vorliegenden Arbeit mit Bezug auf die Religion untersucht. Dabei wurde ersichtlich, dass bei der nicht zu übersehenden stärkeren Verankerung in der Heimat und einer impliziten loseren Verbindung zur Gastgesellschaft die religiösen Formen der Expatriates und der regelmäßig wiederkehrenden Touristen eigene, deutliche Merkmale aufweisen und aus internem Antrieb ausgelöste Transformationsprozesse durchlaufen, die von der internen Kraft der Religion und von ihrer gesellschaftlichen Relevanz zeugen und zugleich das religionswissenschaftliche Bild der Interferenz zwischen Religion einerseits und der Migration und dem Diasporischen andererseits ergänzen und bereichern.

50 Hindman, 2013, 7.

7 Literatur

7.1 Bücher, Studien und Artikel

Alpert, Rebecca T. / Staub, Jacob J., *Exploring Judaism. A Reconstructionist Approach*, 2000, Elkins Park: The Reconstructionist Press.

Angel, Marc D., *Sephardi and Middle Eastern Jews in the United States*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 560–563.

Antes, Peter, *Von der Migration zur islamischen Diaspora*, in: Peter Graf (Hg.), Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, 2006, Göttingen: V&R unipress, 51–58.

Apple, Raymond, *Influence of British Jewry on World Jewry*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 936–937.

Armbuster, Heidi, *'Realizing the Self and Developing the African': German Immigrants in Namibia*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1229–1246.

Armbuster, Heidi, *Anthropologische Ansätze zur Migration*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 52–69.

Art. *Hongkong*, in: Microsoft Encarta Enzyklopädie Professional 2004 DVD.

Ashkenaz, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 2, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 569–571.

Astro, Alan, *Jewish Identity in French Literature and Society in the 20th Century*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 835–840.

Auswärtiges Amt, *China – ein Land mit vielen Gesichtern*, auf: http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/RegionaleSchwerpunkte/Asien/China/Regionalschwerpunkt_China_node.html, gesehen am 7. 11. 2014.

Axel, Brian Keith, *The Nation's Tortured Body. Violence, Representation and the Formation of a 'Sikh Diaspora'*, 2001, Durham: Duke University Press.

Baumann, Martin / Behloul, Samuel M. (Hg.), *Religiöser Pluralismus. Empirische Studien und analytische Perspektiven*, 2005, Bielefeld: transcript.

Baumann, Martin / Luchesi, Brigitte / Wilke, Annette (Hg.), *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*, 2003, Würzburg: Ergon.

Baumann, Martin, *Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad*, 2003, Marburg: diagonal-Verlag.

Baumann, Martin, *Diaspora: Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison*, in: Numen, 47 (3), 2000, 313–337.

Baumann, Martin, *Migration, Religion, Integration. Vietnamesische Buddhisten und tamilische Hindus in Deutschland*, 2000, Marburg: diagonal-Verlag.

Baumann, Martin, *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*, 2. Aufl., 1998, Marburg: REMID.

Bell, Daniel A., *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*, 2008, Princeton: Princeton University Press.

https://doi.org/10.1515/9783110604955-007

Ben-Sasson, Haim Hillel, *Galut*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 7, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 352–363.
Benson, Michaela / O'Reilly, Karen, *Lifestyle Migration. Expectations, Aspirations and Experiences*, 2009, Farnham: Ashgate.
Berenbaum, Michael / Skolnik, Fred (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., 22 Bde., 2007, Detroit: Macmillan Reference USA.
Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, 1994, London: Routledge.
Bogner, Alexander / Littig, Beate / Menz, Wolfgang (Hg.), *Das Experteninterview. Theorie, Methode, Anwendung*, 2002, Opladen: Leske + Budrich.
Bohnsack, Ralf / Marotzki, Winfried / Meuser, Michael (Hg.), *Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch*, 2003, Opladen: Leske + Budrich.
Bohnsack, Ralf, *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, 5. Aufl., 2003, Opladen: Leske + Budrich.
Boyarin, Daniel / Boyarin, Jonathan, *Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity*, in: Critical Inquiry, 1993, 19 (4), 693–725.
Breen, Markus, *Privileged migration: American undergraduates, study abroad, academic tourism*, in: Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies, 26(1), 82–102.
Breslauer, S. Daniel, *Great American Jewish Thinkers and Their Attitudes toward Diaspora*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 566–570.
Brüsemeister, Thomas, *Qualitative Forschung. Ein Überblick*, 2000, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
Burg, Avraham, *Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss*, 2009, Frankfurt: Campus.
Buzali, Jeanine, *Kehilat Shanghai's Old-New Torah*, auf: https://www.kehilatshanghai.org/about-us/, gesehen am 30. 04. 2018.
Cairns, Alice, *United We Stand*, in: Postmagazine, 20. 06. 1999, 12–15.
Chugani, Michael, *Jewish Club May Make Way for Towers*, in: South China Morning Post, XLI, 288, 18. 10. 1985, 1, 32.
City Spirits. Rabbi Avraham and Nachamie Greenberg and their family spend time together while supporting the Jewish community, in: City Weekend, September 2011, 42, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/572/EtbU5723623.pdf, gesehen am 29. 10. 2013.
Clarke, Nick, *'Detailing transnational lives of the middle: British working holiday makers in Australia'*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2005, 31(2), 307–322.
Clifford, James, *Diasporas*, in: Cultural Anthropology, 1994, 9 (3), 302–338.
Cohen, Erik, *Expatriate Communities*, in: Current Sociology, 1977, 24, 5–133.
Cohen, Phil, *Rethinking the Diasporama*, in: Patterns of Prejudice, 1999, 33(1), 3–22.
Cohen, Robin, *Global Diasporas. An Introduction*, 1997, London: Routledge.
Cohen, Robin, *Global Diasporas. An Introduction*, 2nd edition, 2008, London: Routledge.
Coles, Anne / Walsh, Katie, *From 'Trucial State' to 'Postcolonial' City? The Imaginative Geographies of British Expatriates in Dubai*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1317–1333.
Corre, Alan D. et al., *Sephardim*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 18, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 292–305.
Coser, Lewis A. / Rosenberg, Bernard, *Sociological Theory: A Book of Readings*, 1964, New York: Macmillan.
Daiber, Karl-Fritz, *Die Vereinigungen der fünf in der Volksrepublik China anerkannten Religionen*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 103–137.

Davis-Sulikowski, Ulrike / Khittel, Stefan / Slama, Martin, *Migration, Diaspora und postkoloniale Zugehörigkeiten: Identitäten, Grenzen, Verortungen*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 93.

Dein, Simon, *What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch*, in: Sociology of Religion, 2001, 62 (3), 383–401.

Della-Pergola, Sergio, *The Demography of Modern Diaspora Jewry*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 392–402.

Duany, Jorge, *Blurred Borders. Transnational Migration between the Hispanic Carribean and the United States*, 2011, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Eber, Irene, *Chinese and Jews. Encounters between Cultures*, 2008, London: Vallentine Mitchell.

Ehrlich, M. Avrum (Hg.), *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture*, 3 Bde., 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO.

Ehrlich, M. Avrum (Hg.), *The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations*, 2008, London: Routledge.

Ehrlich, M. Avrum, *Jews and Judaism in Modern China*, 2010, London: Routledge.

Ehrlich, M. Avrum, *Jews in Europe*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 801–804.

Ehrlich, M. Avrum, *Jews in Major Chinese Cities; Beijing, Guangzhou, Shenzhen, Macau, Jinan, Qingdao*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1176–1182.

Ehrlich, M. Avrum, *Leadership in the Habad Movement. A Critical Evaluation of Habad Leadership, History and Succession*, 2000, New Jersey: Jason Aronson Publishers.

Ehrlich, M. Avrum, *The Habad Movement, Its Organizations, and Its Influence in the Diaspora*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 430–447.

Eisenstadt, Shmuel N., *Religion and the State in a This-Worldly Axial Civilization – The Case of Imperial China*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 49–62.

Elazar, Daniel J., *The Jewish People as the Classic Diaspora: A Political Analysis*, in: Gabriel Sheffer (Hg.), Modern Diasporas in International Politics, 1986, London: Croom Helm, 212–257.

Evans, Carl D., *The Concept of Diaspora in the Biblical Literature*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1–4.

Fairbank, John King / Goldman, Merle, *China. A New History*, 2. erweiterte Auflage, 2006, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Farrer, James, *'New Shanghailanders' or 'New Shanghainese': Western Expatriates' Narratives of Emplacement in Shanghai*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1211–1228.

Fechter, Anne-Meike / Walsh, Katie (Hg.), *The New Expatriates. Postcolonial Approaches to Mobile Professionals*, 2012, New York: Routledge.

Fechter, Anne-Meike / Walsh, Katie, *Examining 'Expatriate' Continuities: Postcolonial Approaches to Mobile Professionals*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36(8), 1197–1210.

Fechter, Anne-Meike, *Transnational Lives. Expatriates in Indonesia*, 2007, Aldershot: Ashgate.

Fellner, Dan, *The Jewish Traveller: Hong Kong*, in: Hadassah Magazine, 2014, auf: https://www.kintera.org/site/apps/nlnet/content.aspx?c=twI6LmN7IzF&b=5698175&ct=11274597, gesehen am 17. 12. 2015.
Fishkoff, Sue, *Kosher Nation: Why More and More of America's Food Answers to a Higher Authority*, 2010, New York: Schocken.
Flick, Uwe, *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, 6. Aufl., 2002, Reinbek / Hamburg: Rowohlt.
Freud-Kandel, Miri, *Minhag Anglia: The Transition of Modern Orthodox Judaism in Britain,* 2012, 35–49, auf: http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2012/6150/pdf/pardes18_s35_49.pdf.
Froschauer, Ulrike / Lueger, Manfred, *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*, 2003, Wien: Facultas.
Girard, René, *La violence et le sacré*, 1972, Paris: Editions Bernard Grasset.
Gittings, John, *The Changing Face of China. From Mao to Market*, 2006, New York: Oxford University Press.
Gittings, John, *We Should Not Forget Hong Kong*, in: The World Today, 1998, 54 (4), 95–97.
Glaser, Barney G. / Strauss, Anselm L., *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung*, aus dem Amerikanischen von Axel T. Paul und Stefan Kaufmann, 1998, Bern: Hans Huber.
Gläser, Jochen / Laudel, Grit, *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse*, 4. Aufl., 2010, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
Goikhman, Isabella, *Juden in China. Diskurse und ihre Kontextualisierung*, 2007, Berlin: Lit.
Gold, Steven J., *The Israeli Diaspora*, London: Routledge, 2002.
Gold, Steven J., *Transnationalism and Vocabularies of Motive in International Migration: The Case of Israelis in the United States*, in: Sociological Perspectives, 1997, 40(3), 409–427.
Goldman, Merle, *The Post-Mao Reform Era*, in: John King Fairbank / Merle Goldman, China. A New History, 2. erweiterte Auflage, 2006, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 406–456.
Goldstein, Jonathan, *Economic and Cultural Relations between China and Israel since the Establishment of Diplomatic Relations in 1992*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 253–267.
Goldstein, Jonathan, *Jews in Harbin*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1182–1185.
Graf, Peter, *Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog*, in: Peter Graf (Hg.), Religionen in Migration. Grenzüberschreitung als Aufforderung zum Dialog, 2006, Göttingen, V&R unipress, 23–32.
Green, Judy / Diestal, Judy, *Jews in Hong Kong*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1186–1193.
Greenberg, Avraham, *Special Request*, in: Chabad Jewish Center of Pudong Visual Update, 4, auf: http://issuu.com/jewishpudong/docs/update_18_web?e=4221787/4119865, gesehen am 30. 10. 2013.
Guarnizo, Luis Eduardo / Smith, Michael Peter, *The Locations of Transnationalism*, in: Michael Peter Smith / Luis Eduardo Guarnizo (Hg.), Transnationalism from Below, 7. Aufl., 2007, New Brunswick / London: Transaction Publishers, 3–34.
He, Sophie / Sze, Joyce, *The Grass is Greener Right Here for Expats*, in: Focus Hong Kong, China Daily, 2014, 2 (15), 1, 4.

Heberer, Thomas, *Falungong: soziales, politisches und religiöses Phänomen zwischen Tradition und Modernisierungsfrust*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 289–312.

Heidemann, Kristina / Duckwitz, Ragna / Esch, Isabel / Steckhan, Heike / Rietz, Christian, *Veränderung von Persönlichkeitseigenschaften und Schlüsselqualifikationen im Verlauf von Auslandsaufenthalten*, 2005, Bonn: PACE.

Heilman, Samuel C. / Skolnik, Fred, *Ḥaredim*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 8, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 348–352.

Hindman, Heather, *Mediating the Global: Expatria's Forms and Consequences in Kathmandu*, 2013, Stanford: Stanford University Press.

Hinnells, John R., *The Study of Diaspora Religion*, in: John R. Hinnells (Hg.), The Penguin Handbook of the World's Living Religions, 2010, London: Penguin, 684–691.

Hoffman, Carl / Ehrlich, M. Avrum, *Jews in Shanghai*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1172–1176.

Hutter, Manfred, *Die Weltreligionen,* 2005, München: C. H. Beck.

Hutter, Manfred, *Vergleichende Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, in: Stephan Conermann (Hg.), Was ist Kulturwissenschaft? Zehn Antworten aus den „Kleinen Fächern", 2012, Bielefeld: transcript, 175–198.

Ingham, Michael, *Hong Kong. A Cultural History*, 2007, New York: Oxford University Press.

Joffe, Mark, *Jews of Hong Kong Taking Transition of Power in Stride*, in: The Jewish Standard, 11. April 1997, keine Seitenzahlen.

Kadoorie, Lawrence, *Review of Community Affairs by the Chairman of the Incorporated Trustees of the Jewish Community of Hong Kong*, 1985/86, 1986, Hong Kong: The Green Pagoda Press.

Kanthor, Rebecca, *A Historic Torah Finds a New Home in Shanghai*, auf: https://www.kehilatshanghai.org/about-us/, gesehen am 30. 04. 2018.

Kaplan, Dana Evan, *Reform Judaism*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 17, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 165–183.

Kaplan, Mordecai M., *Judaism as a Civilization. Toward a Reconstruction of American Jewish Life*, 1. Aufl. 1934, zitierte Aufl. 2010, Philadelphia: Jewish Publication Society.

Katzburg, Nathaniel / Wurzburger, Walter S. / Rackman, Emanuel, *Orthodoxy*, in: Michael Berenbaum / Fred Skolnik (Hg.), Encyclopaedia Judaica, 2. Aufl., Bd. 15, 2007, Detroit: Macmillan Reference USA, 493–500.

Kelle, Udo, *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung. Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*, 2. Aufl., 2008, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Khoury, Adel Theodor, *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, 1987, Graz: Styria.

Kit-Chun Lam / Guicheng Shi, *Factors Affecting Ethical Attitudes in Mainland China and Hong Kong*, in: Journal of Business Ethics, 2008, 77 (4), 463–479.

Kit-Man Li, *Religion and Politics in Hong Kong*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 225–250.

Knoblauch, Hubert, *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*, 2003, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

König, Wiebke, *Transformationen von Religion und Politik in China – Einführende Überlegungen*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 11–46.

Korpela, Mari, *A Postcolonial Imagination? Westerners Searching for Authenticity in India*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1299–1315.

Kraft, Claudia / Tiefensee, Eberhard (Hg.), *Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft*, 2011, Münster: Aschendorff.

Kranso, Rena, *History of the Russian Jews in Shanghai*, in Roman Malek (Hg.), From Kaifeng … to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 331–343.

Kupfer, Kristin, *„Häretische Lehren bekämpfen" – Der Umgang der chinesischen Regierung mit spirituell-religiösen Gruppen seit 1978*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 251–288.

L.I.F.E as We Know It throughout Asia, in: Jewish Times Asia, Nov. 2006, auf http://www.jewishtimesasia.org/hong-kong/260-hong-kong-communities/448-life-as-we-know-it-throughout-asia, gesehen am 25. 03. 2014.

Ladstätter, Otto, *China*, in: Otto Ladstätter / Sepp Linhart, China und Japan. Die Kulturen Ostansiens, 2. Aufl., 1996, Wien: Carl Ueberreuter.

Lamnek, Siegfried, *Qualitative Sozialforschung*, 5. Aufl., 2010, Weinheim: Beltz.

Lauser, Andrea / Weißköppel, Cordula (Hg.), *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*, 2008, Bielefeld: transcript.

Leggett, William H., *Institutionalising the Colonial Imagination: Chinese Middlemen and the Transnational Corporate Office in Jakarta, Indonesia*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1265–1278.

Lehmann, Hartmut, *Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung. Einführende Bemerkungen*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), Migration und Religion im Zeitalter der Globalisierung, 2005, Göttingen: Wallstein.

Leslie, Donald Daniel, *Integration, Assimilation and Survival of Minorities in China: The Case of the Kaifeng Jews*, in Roman Malek (Hg.), From Kaifeng … to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 45–76.

Lester, Alan, *Foreword*, in: Anne-Meike Fechter / Katie Walsh (Hg.), *The New Expatriates. Postcolonial Approaches to Mobile Professionals*, 2012, New York: Routledge.

Leung, Beatrice / Wang, Marcus J. J., *The Hong Kong Factor in the Sino-Vatican Relations*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 201–223.

Leventhal, Dennis A., *Environmental Interactions of the Jews of Hong Kong*, in: Jonathan Goldstein / Benjamin I. Schwartz, The Jews of China, Bd. 1: Historical and Comparative Perspectives, 2. Aufl., 2015 (1. Aufl., 1999), London: Routledge, 171–186.

Leventhal, Dennis A., *Sino-Judaic Studies: Whence and Whither. An Essay and Bibliography*, in: Monographs of the Jewish Historical Society of Hong Kong, 1985, Hong Kong: Hong Kong Jewish Cronicle.

Leventhal, Dennis A., *The Jewish Community of Hong Kong. An Introduction*, 2. Aufl., 1988, Hong Kong: Jewish Historical Society of Hong Kong.

Liang Pingan / Liang Zheng, *The Bilateral Relations between Israel and Modern China (1948–2010)*, in: Manfred Hutter (Hg.), Between Mumbay and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel, 2013, Göttingen: V&R unipress und Bonn: Unversity Press, 151–162.

Liang Pingan, *China's Potential Contribution to Middle East Cooperation*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 268–278.

Lo, Bobo, *Axis of Convenience. Moscow, Beijing and the New Geopolitics*, 2008, London: Chatham House.

Lueger, Manfred, *Grundlagen qualitativer Feldforschung. Methodologie, Organisierung, Materialanalyse*, 2000, Wien: WUV-Universitätsverlag.

Lundström, Catrin, *White Migrations: Gender, Whiteness and Privilege in Transnational Migration*, 2014, Houndmills: Palgrave Macmillan.

Lyons, Erica, *Holy People in the Taxi*, in: Asian Jewish Life, 2011, (6), 24–25.

Mahler, Sarah J. / Hansing, Katrin, *Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami*, in: Latin American Perspectives, 2005, 32 (1), 121–146.

Mahler, Sarah J., *Theoretical and Empirical Contributions Toward a Research Agenda for Transnationalism*, in: Michael Peter Smith / Luis Eduardo Guarnizo (Hg.), Transnationalism from Below, 7. Aufl., 2007, New Brunswick / London: Transaction Publishers, 64–100.

Maier, Johann, art. *Diaspora*, in: Johann Maier, Judentum von A–Z. Glauben, Geschichte, Kultur, 2001, Erftstadt: Hohe, 104–107.

Mamman, Aminu, *Expatriates' Intercultural Effectiveness by Chance of Birth*, in: Jan Selmer (Hg.), Expatriate Management. New Ideas for International Business, 1995, Westport, Connecticut: Quorum Books, 137–156.

Maor, Ilan, *Sino-Israel Relations at the Start of the Second Decade*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 239–252.

Markom, Christa, *Geschichte der Migrationsforschung: Interdisziplinäre Verflechtungen*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 29–49.

Marotzki, Winfried, art. *Leitfadeninterview*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003, Opladen: Leske + Budrich,114.

Maslow, Abraham H., *The Farther Reaches of Human Nature*, 3. Aufl., 1993, New York: Penguin.

Mathews, Gordon, *Cultural Identity and Consumption in Post-Colonial Hong Kong*, in: Gordon Mathews / Tai-lok Lui (Hg.), Consuming Hong Kong, 2001, Hong Kong: Hong Kong University Press, 287–318.

Mayring, Philipp, *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, 6. Aufl., 1997, Weinheim: Deutscher Studien Verlag.

McDonald, Gael M. / Pak Cho Kan, *Ethical Perceptions of Expatriate and Local Managers in Hong Kong*, in: Journal of Business Ethics, 1997, 16 (15), 1605–1623.

McDougall, Katrina / Pettman, Bruce, *The Ohel Leah Synagogue Hong Kong. Its History and Conservation*, 2000, Hong Kong: Jewish Historical Society of Hong Kong.

McLoughlin, Sean, *Migration, diaspora and transnationalism. Transformations of religion and culture in a globalising age*, in: John R. Hinnels (Hg.), The Routledge Companion to the Study of Religion, 2005, London: Routledge, 526–549.

McNulty, Yvonne / Inkson, Kerr, *Managing Expatriates: A Return on Investment Approach*, 2013, New York: Business Expert Press.

McNulty, Yvonne, *What is the meanings of 'expatriate'? Defining the construct of corporate expatriation*, Vortrag gehalten bei der U. S. Academy of Management Annual Meeting, Philadelphia, PA: 1–5 August 2014, eigenes Manuskript.

Merkx, Gilbert W., *Jews in Latin America*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 688–694.

Merton, Robert K. / Kendall, Patricia L., *Das fokussierte Interview*, in: Christel Hopf / Elmar Weingarten (Hg.), Qualitative Sozialforschung, 1979, Stuttgart: Klett-Cotta, 171–204.

Meuser, Michael / Nagel, Ulrike, *ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht: ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion*, in: Detlef Garz / Klaus Kraimer (Hg.), Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen, 1991, Opladen: Westdeutscher Verlag, 441–471, auf: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-24025.

Meuser, Michael, art. *Inhaltsanalyse*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003, Opladen: Leske + Budrich, 89–91.

Meuser, Michael, art. *Interpretatives Pardigma*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003, Opladen: Leske + Budrich, 92–94.

Meuser, Michael, art. *Rekonstruktive Sozialforschung*, in: Ralf Bohnsack / Winfried Marotzki / Michael Meuser (Hg.), Hauptbegriffe qualitativer Sozialforschung. Ein Wörterbuch, 2003, Opladen: Leske + Budrich, 140–142.

Meyer, David R., *Hong Kong as a Global Metropolis*, 2000, Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, Maisie, *The Sephardi Jewish Community of Shanghai and the Question of Identity*, in: Roman Malek (Hg.), From Kaifeng … to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 345–373.

Ming K. Chan, *The Legacy of the British Administration of Hong Kong: A View from Hong Kong*, in: The China Quarterly, 1997, 151, 567–582.

Monke, Stefanie, *Das Experteninterview. Studienarbeit*, 2007, München: Grin.

Nie Xin, *Jewish home away from home*, in: Shanghai Daily, 31. 05. 2011, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/537/gqJW5379469.pdf, gesehen am 29. 10. 2013.

O'Reilly, Karen, *The British on The Costa Del Sol*, 2000, London: Routledge.

Oberholster, Abraham J. / Clarke, Ruth / Bendixen, Mike / Dastoor, Barbara, *Expatriate motivation in religious and humanitarian non-profit-organizations*, in: Journal of Global Mobility, 2013, 1 (1), 7–27.

Oliver, Caroline, *Retirement Migration: Paradoxes of Ageing*, 2007, London: Routledge.

Pan Guang / Wang Jian / Wang Shuming, *Neue Wellen jüdischer Migration nach China seit der politischen Reform und Öffnung*, ins Deutsche übersetzt von Franz Günther Gessinger, in: China heute, XXXI, 2012/2 (174), 105–110.

Pan Guang, *Jews in China*, ins Englische übersetzt von Deng Xinyu und Liu Chen, ohne Jahresangabe, New York: Assouline.

Pan Guang, *Uniqueness and Generality: the Case of Shanghai in the Annals of Jewish Diaspora*, in: Roman Malek (Hg.), From Kaifeng … to Shanghai: Jews in China, 2000, Nettetal: Steyler Verlag, 437–445.

Pătru, Alina, *Judaism in der PR China and in Hong Kong Today: Its Presence and Perception*, in: Manfred Hutter (Hg.), Between Mumbay and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel, 2013, Göttingen: V&R unipress und Bonn: University Press, 77–90.

Patt-Shamir, Galia / Rapoport, Yaov, *Crossing Boundaries between Confucianism and Judaism*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), The Jewish-Chinese Nexus. A Meeting of Civilizations, 2008, New York: Routledge, 49–60.

Ping Zhang, *When Chokhmah met Zhi: Perception and Misperception of Jewish Wisdom in China since the 1990s*, in: Manfred Hutter (Hg.), Between Mumbay and Manila. Judaism in Asia since the Founding of the State of Israel, 2013, Göttingen: V&R unipress und Bonn: University Press, 249–258.

Polak, Regina / Reiss, Wolfram (Hg.), *Religion im Wandel. Transformation religiöser Gemeinschaften in Europa durch Migration – Interdisziplinäre Perspektiven*, 2015, Wien: Vienna University Press / V & R Unipress.

Pries, Ludger, *Internationale Migration*, 2001, Bielefeld: transcript Verlag.

Qinglian He, *China in der Modernisierungsfalle*, 2006, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Rabushka, Alvin, *Freedom's Fall in Hong Kong*, 1997, Stanford: Hoover Institution on War, Revolution and Peace at Stanford University.

Ray, Jonathan, *New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group*, in: Jewish Social Studies: History, Culture, Society, 2008, 15 (1), 10–31.

Rebhun, Uzi / Ari, Lilach Lev, *American Israelis. Migration, Transnationalism, and Diasporic Identity*, 2010, Leiden: Brill.

Rebhun, Uzi / Levi, Shlomit, *Unity and Diversity: Jewish Identification in America and Israel 1990–2000*, in: Sociology of Religion, 2006, 67 (4), 391–414.

Rebhun, Uzi, *The Jewish Diaspora in America: Social Integration, Political Liberalism, and Attachment to Homeland*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 571–592.

Rees, Nicholas, *EU – China Relations. Historical and Contemporary Perspectives*, in: European Studies, 2009, 27, 31–46.

Riley, Sam, *'At a party like this, all cultures come together'*, in: Shanghai Daily, 17. 12. 2008, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/251/MMJt2517855.pdf, gesehen am 5. 05. 2016.

Rogaly, Ben / Taylor, Becky, *'They Called Them Communists Then … What D'You Call 'Em Now? … Insurgents?'. Narratives of British Military Expatriates in the Context of the New Imperialism*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2010, 36 (8), 1335–1351.

Rosenthal, Gilbert S. / Homolka, Walter, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, 1999, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rubinstein, William D. / Hein, Avram, *Jews in the United Kingdom*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 922–930.

Rubinstein, William D., *History of Jewish Wealth in Britain*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 930–933.

Rudolf, Susanne Hoeber, *Introduction: Religion, States, and Transnational Civil Society*, in: Susanne Hoeber Rudolf / James Piscatori (Hg.), Transnational Religion and Fading States, 1997, Boulder, Colorado: Westview Press, 1–24.

Rutland, Suzanne D. / Eckstein, Gary, *Jews in Australia*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 521–526.

Sachar, Howard M., *A History of the Jews in America*, 1993, New York: Vintage Books.

Safran, William, *Diasporas in Modern Societies*, in: Diaspora: a Journal of Transnational Studies, 1991, 1 (1), 83–89.

Schechter, Ronald / Zirkin, Shoshannah, *Jews in France*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 820–832.

Scheele, Brigitte / Groeben, Norbert, *Dialog-Konsens-Methoden zur Rekonstruktion subjektiver Theorien*, 1988, Tübingen: Francke.

Schwarcz, Vera, *Bridge across Broken Time. Chinese and Jewish Cultural Memory*, 1998, New Haven: Yale University Press.

Selmer, Jan / Cerdin, Jean-Luc, *Who is and Who is Not a Self-Initiated Expatriate?,* paper presented to the 12th EURAM Annual Conference, Rotterdam, Netherlands, June 6–8, 2012, eigenes Manuskript.

Sergio Della-Pergola, *World Jewish Population, 2016*, in: Arnold Dashefsky / Ira M. Sheskin (Hg.), American Jewish Year Book 2016, 2016, 116, Dordrecht: Springer, 253–332.

Shalom to the Past – Hong Kong, in: Bulletin of the “Igud Yotzei Sin in Israel” [Verein der früheren Chinaresidenten in Israel], Okt./Nov. 1983, 2, 10.

Sheffer, Gabriel, *A New Field of Study: Modern Diasporas in International Politics*, in: Gabriel Sheffer (Hg.), Modern Diasporas in International Politics, 1986, London: Croom Helm, 1–15.

Sheffer, Gabriel, *Jewry as an Achetypical Diaspora*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 54–57.

Sheffer, Gabriel, *The Israeli Diaspora: ‘Yordim’ are the Authentic Diaspora*, in: Hugh Harris (Hg.), The Jewish Yearbook, London: Vallentine Mitchell, 1998, 19–31.

Shuval, Edith, *Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and a Theoretical Paradigma*, in: International Migration, 2000, 38 (5), 41–57.

Siegel, Naomi, *Chabad Jewish Center of Pudong: Where Every Jew is Family*, in: Shanghai Talk, September 2011, 18, auf: http://jewishpudong.com/media/pdf/571/NRWN5719278.pdf, gesehen am 29. 10. 2013.

Six-Hohenbalken, Maria / Tosic, Jelena (Hg.), *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*, 2009, Wien: Facultas.

Six-Hohenbalken, Maria, *Religionen in Bewegung*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 247–263.

Slobodník, Martin, *„Strenghten Party and Governent Leadership and Consolidate Management of Religion“: Religious Policy towards Tibetan Buddhism in the 1990s*, in: Wiebke König / Karl-Fritz Daiber, Religion und Politik in der Volksrepublik China, 2008, Würzburg: Ergon, 339–358.

Smart, Ninian, *The Importance of Diasporas*, in: S. Shaked / D. Shulman / G. G. Stroumsa (Hg.), Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, 1987, Leiden: Brill, 288–297.

Smith, Carl T., *The Early Jewish Community in Hong Kong*, in ders., A Sense of History. Studies in the Social and Urban History of Hong Kong, 1995, Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Co., 398–413.

Smith, Michael Peter / Guarnizo, Luis Eduardo (Hg.), *Transnationalism from Below*, 7. Aufl., 2007, New Brunswick / London: Transaction Publishers.

Smith, Michael Peter, *Transnational Urbanism Revisited*, in: Journal of Ethnic and Migration Studies, 2005, 31 (2), 235–244, auch auf: http://hcd.ucdavis.edu/faculty/webpages/smith/articles/Tranationalism_revisited.pdf, gesehen am 25. 06. 2014.

Strasser, Elisabeth, *Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 15–28.

Strasser, Sabine, *Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und „Super-Diversität“*, in: Maria Six-Hohenbalken / Jelena Tosic (Hg.), Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte, 2009, Wien: Facultas, 70–92.

Strauss, Anselm L., *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*, aus dem Amerikanischen von Astrid Hildenbrand, 2. Aufl., 1998, München: Wilhelm Fink.

Taubmann, Wolfgang, Buchbesprechung: Karl-Heinz Ludwig, *Die Rückkehr des Drachen (Countdown to Hong Kong)*, 1995, Düsseldorf: Econ, in: The China Quarterly, 1998, 155, 684–685.

Tharenou, Phyllis, *Self-Initiated Expatriates: an Alternative to Company-Assigned Expatriates?*, in: Journal of Global Mobility, 2013, 1 (3), 336–356.

The Shanghai Jewish Calendar 5772 | 2011–2012, hg. von der Jewish Community Shanghai.

Thompson, Edmund R., *The Political Economy of National Competitiveness: 'One Country, Two Systems' and Hong Kong's Diminished International Business Reputation*, in: Review of International Political Economy, 2004, 11 (1), 62–97.

Tölölyan, Khachig, *Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment*, in: Diaspora: a Journal of Transnational Studies, 1996, 5 (1), 3–36.

Tölölyan, Khachig, *The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface*, in: Diaspora: a Journal of Transnational Studies, 1991, 1 (1), 3–7.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *International Migration Report 2009: A Global Assessment* (United Nations, ST/ESA/SER.A/316), 2011, New York: United Nations, auf: http://www.un.org/esa/population/publications/migration/WorldMigrationReport2009.pdf, gesehen am 30. 06. 2014.

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Statistics Division, *Recommendations on Statistics of International Migration, Revision 1*, Statistical Papers Series M, No. 58, Rev. 1, 1998, New York: United Nations, auf: http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/SeriesM_58rev1E.pdf, gesehen am 30. 06. 2014.

Urbach, Noam, *Jews of Kaifeng, China*, in M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 3, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 1160–1167.

Vertovec, Steven, *Conceiving and Researching Transnationalism*, in: Ethnic and Racial Studies, 22 (1999), London: Routledge, 447–462.

Vertovec, Steven, *Religion and Diaspora*, in Peter Antes / Armin W. Geertz / Randi R. Warne, New Approaches to the Study of Religion, Bd. 2, 2008, Berlin: Walter de Gruyter, 275–303.

Vertovec, Steven, *Transnationalism*, 2009, London: Routledge.

Vetter, D., *Diaspora, 1. Jüdisch*, in: Adel Theodor Khoury, Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, 1987, Graz: Styria, 164–169.

Viewer, Schrieb, *Rabbi Greenberg to Hazofe: This Is How the Chabad Was Set Up in China*, in: Hazofe, Oct./Nov. 2009, auf: http://www.shturem.net/index.php?section=news&id=31227, gesehen am 27. 01. 2016; englische Übersetzung von Tiberiu Weisz, auf: http://tiberiuw.blogspot.ro/search?updated-min=2013–01–01T00:00:00–08:00&updated-max=2014–01–01T00:00:00–08:00&max-results=4, gesehen am 27. 01. 2016.

Vorschriften für Religiöse Angelegenheiten, Redivierte Fassung, aus dem Chinesischen übersetzt von Katharina Wenzel-Teuber, in: China heute, 2017/3 (195), 160–172.

Wald, Kenneth D. / Martinez, Michael D., *Jewish Religiosity and Political Atitudes in the United States and Israel*, in: Political Behavior, 2001, 23 (4), 377–397.

Wald, Shalom Salomon / Kandel, Arielle, *Asia's Rise. Implications for Israel and the Jewish People*, in: The Jewish People Planning Institute, JPPI's 2010 Annual Assessment, 107–122, auf http://jppi.org.il/uploads/Asias_Rise_Implications_for_Israel_and_the_Jewish_People.pdf, gesehen am 15. 03. 2012.

Wald, Shalom Salomon, *China and the Jewish People: Old Civilizations in a New Era*, 2004, Jerusalem: Jewish People Policy Planing Institute.

Wald, Shalom Salomon, *Encounters between Chinese and Jewish Civilizations*, paper presented at the Beijing Forum 2015: The Harmony of Civilizations and Prosperity for All – Different Roads with Common Responsibilities, aufrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=kiKYYvfwYzM, eigenes Manuskript.

Waldhoff, Anne / Hieronymi, Kristina / Rietz, Christian, *Die Bewertung des Entsendungsprozesses von Expatriates durch den mitausreisenden Partner*, 2003, Bonn: PACE-GmbH.

Walsh, Katie, *Geographies of the Heart in Transnational Spaces: Love and the Intimate Lives of British Migrants in Dubai*, in: Mobilities, 2009, 4 (3), 427–445.

Waxman, Chaim I., *American Jews and the State of Israel*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 642–645.

Waxman, Chaim I., *Modern Jewish Orthodoxy in America*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 2, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 608–612.

Webber, Jonathan, *Jews and Judaism in Contemporary Europe: Religion or Ethnic Group?*, in: Ethnic and Racial Studies, 1997, 20 (2), 257–279.

Weiner, Debra, *Rotschild of the East*, in: Hadassah Magazine, March 1983, 36, 54–55.

Weingrod, Alex / Levy, André, *Paradoxes of Homecoming: The Jews and Their Diasporas*, in: Anthropological Quarterly, 2004, 79 (4), 691–716.

Weisz, Tiberiu, *The Covenant and the Mandate of Heaven. An In-Depth Comparative Cultural Study of Judaism and China*, 2008, New York: iUniverse.

Wenzel-Teuber, Katharina, *Die staatlichen Rechtsvorschriften für die Religionen in der VR China – ein Überblick*, in: China heute, XXXII, 2013/3 (179), 154–159.

Wenzel-Teuber, Katharina, *Vorbemerkung*, in: Vorschriften für Religiöse Angelegenheiten, Redivierte Fassung, aus dem Chinesischen übersetzt von Katharina Wenzel-Teuber, in: China heute, 2017/3 (15), 160.

Wenzler-Cremer, Hildegard, *Einschätzung der qualitativen Inhaltsanalyse als Auswertungsmethode*, 2007, auf: https://www.ph-freiburg.de/quasus/einstiegstexte/datenauswertung/qual-inhaltsanalyse/einschaetzung-der-qualitativen-inhaltsanalyse.html, gesehen am 29. 01. 2015.

Wertheimer, Jack, *A People Divided. Judaism in Contemporary America*, 1993, New England: Brandeis University Press.

Wettstein, Howard K., *Diaspora, Exile and Jewish Identity*, in: M. Avrum Ehrlich (Hg.), Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences and Culture, Bd. 1, 2009, Santa Barbara: ABC-CLIO, 61–63.

Wittkop, Thomas, *Interkulturelle Kompetenz deutscher Expatriates in China*, 2006, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

Witzel, Andreas, *Das problemzentrierte Interview*, in: Forum Qualitative Sozialforschung, 2000, 1 (1), Art. 22, auf: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0001228.

Witzel, Andreas, *Das problemzentrierte Interview*, in: Gerd Jüttemann (Hg.), Qualitative Forschung in der Psychologie. Grundfragen, Verfahrensweisen, Anwendungsfelder, 1985, Weinheim: Beltz, 227–255, auf: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-5630.

Wright, Rachel, *Living and Working in Hong Kong. The Complete Practical Guide to Expatriate Life in China's Gateway*, 2. erweiterte Auflage, 2007, Oxford: Spring Hill House.

Zimmels, H. J., Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences, and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa, 2. Aufl., 1969, London: Oxford University Press.

7.2 Webseiten

70 Faces Media, *My Jewish Learning*, http://www.myjewishlearning.com/, gesehen am 19. 03. 2016.

Angloinfo Head Office, *Angloinfo. The Global Expat Network Worldwide,* http://www.angloinfo.com/about/expatriates/, gesehen am 20. 11. 2013.

Carmel School Association, *Carmel School Association*, www.carmel.edu.hk/, gesehen am 11. 06. 2016.

Center of Jewish Studies Shanghai. Shanghai Academy of Social Sciences, *Center of Jewish Studies Shanghai. Shanghai Academy of Social Sciences*, http://www.cjss.org.cn, gesehen am 9. 11. 2012.

Chabad Beijing – Jewish Students & Young Professionals, *Chabad Beijing – Jewish Students & Young Professionals*, https://www.facebook.com/pages/Chabad-Beijing-Jewish-Students-Young-Professionals/117888678313881, gesehen am 3. 12. 2013.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Chabad.org*, http://www.chabad.org, gesehen am 3. 12. 2013.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Chabad Guangzhou*, http://chabadgz.com/, gesehen am 12. 10. 2015.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Chabad Jewish Center of Pudong*, http://www.jewishpudong.com/, gesehen am 18. 11. 2013.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Chabad of Hong Kong*, http://www.chabadhongkong.org/, gesehen am 10. 10. 2015.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Chabad-Lubavitch of Beijing. China / Jewish Community*, http://www.chabadbeijing.com, gesehen am 26. 11. 2013.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Chabad Shenzen*, http://chabadshenzhen.com/about/, gesehen am 12. 10. 2015.

Chabad-Lubavitch Media Center, *Shanghai Jewish Center. A Project of Chabad*, http://www.chinajewish.org/, gesehen am 18. 11. 2013.

Chabad Shanghai, *Shanghai Gan*, http://www.shanghaigan.com/, gesehen am 18. 11. 2013.

Cschluet, *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Abteilung für Religionswissenschaft*, http://www.ioa.uni-bonn.de/abteilungen/religionswissenschaft/abteilung/ringvorlesung-vielfaltjudentumasien, gesehen am 1. 10. 2010.

Delegation of the European Union to China, *Delegation of the European Union to China*, http://eeas.europa.eu/china/index_en.htm, gesehen am 7. 11. 2014.

Financial Times, *Financial Times Lexicon*, http://lexicon.ft.com/Term?term=expatriate, gesehen am 20. 11. 2013.

Gale, Cengage Company, *Gale Virtual Reference Library*, http://go.galegroup.com/ps/displayAllBooksForSubject?subject=Religion&inPS=true&prodId=GVRL&userGroupName=imcpl1111, gesehen am 6. 10. 2014.

Institute for Qualitative Research, Freie Universität Berlin, *FQS Forum Qualitative Sozialforschung, Forum: Qualitative Social Research*, http://www.qualitative-research.net/, gesehen am 4. 02. 2015.

Interfaithnet, *Interfaith Spirit for a Just, Compassionate & Peaceful World,* https://interfaithnet.wordpress.com/tag/hong-kong-network-on-religion-peace/, gesehen am 29. 02. 2016.

Iszak, Nicole, *Hong Kong Jewish Film Festival*, http://www.hkjff.org/, gesehen am 11. 06. 2016.

Jewish Times Asia Ltd., *Jewish Times Asia*, http://www.jewishtimesasia.org/, gesehen am 19. 05. 2015.
Jewish Women's Association of Hong Kong, *The Jewish Women's Association of Hong Kong*, http://jwa.org.hk/, gesehen am 8. 04. 2016.
Kehilat Shanghai, *Kehilat Shanghai*, http://www.kehilatshanghai.org/, gesehen am 30. 04. 2018.
Kehilat Zion – Hechal Ezra, *Kehilat Zion – Hechal Ezra Jewish Community of Hong Kong*, http://kehilat-zion.org/, gesehen am 24. 11. 2015.
Kehillat Beijing, *Kehillat Beijing*, www.sinogogue.org/, gesehen am 30. 04. 2018.
Kosher Mini Market, *Kosher. Shanghai Online Kosher*, http://www.koshermarket.cn/, gesehen am 18. 11. 2012.
McNulty, Yvonne, *Expat Research*, http://expatresearch.com/, gesehen am 8. 04. 2014.
Mey, Günter / Mruck, Katja (Hg.), *Qualitative Forschung*, http://www.qualitative-forschung.de/, gesehen am 4. 02. 2015.
Meyersberg, Judy (Hg.), *Bureau of Jewish Education*, http://www.bjeindy.org/resources/library/access-to-encyclopedia-judaica/, gesehen am 6. 10. 2014.
Oakton Community College, *Oakton Community College*, http://www.oakton.edu/user/2/friend/center.html, gesehen am 9. 11. 2012.
Oxford University Press, *Oxford Dictionaries*, http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/expatriate, gesehen am 20. 11. 2013.
Reconstructionist Rabbinical College, *Jewish Reconstructionist Communities*, http://www.jewishrecon.org/, gesehen am 1. 10. 2014.
Rich, Tracey R. (Hg.), *Judaism 101, JewFAQ: Answering Jewish Frequently Asked Questions for more than two decades!,* http://www.jewfaq.org/speech.htm, gesehen am 9. 10. 2015.
Riethmayer, Hans / Bartel, Elmar (Hg.), *Leo*, http://dict.leo.org, gesehen am 19. 05. 2014.
Schick, Marvin, *Marvin Schick*, http://mschick.blogspot.ro/2006/09/aliya-and-yerida.html, gesehen am 17. 10. 2014.
Shandong University, *Shandong University*, http://www.sdu.edu.cn/english/research.htm, gesehen am 9. 11. 2012.
Shehebar Sephardic Center, *Shehebar Sephardic Center*, http://www.ssc.org.il/, gesehen am 31. 10. 2013.
Shehebar Sephardic Center, *Shehebar Sephardic Center*, http://sscusa.org/our-mission, gesehen am 31. 10. 2013.
Shuva Israel Hong Kong, *Shuva Israel*, http://www.shuva-israel.com/, gesehen am 23. 11. 2015.
Telegraph Media Group Limited, *The Telegraph*, http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/france/11341599/Prophet-Muhammad-cartoons-controversy-timeline.html, gesehen am 14. 03. 2015.
The Education University of Hong Kong, *The Education University of Hong Kong*, https://www.ied.edu.hk/, gesehen am 7. 03. 2016.
The Union of Catholic Asian News, *UCAnews. Asia's most trusted independent Catholic News Source*, http://www.ucanews.com/story-archive/?post_name=/1995/05/18/newly-formed-network-on-religion-and-peace-focuses-on-dialogue&post_id=47318, gesehen am 29. 02. 2016.
The University of Oxford, *Migration Oxford*, http://www.migration.ox.ac.uk/odp/pdfs/BioKhachforWeb.pdf, gesehen am 30. 05. 2014.
Union for Progressive Judaism in Australia, New Zealand and Asia, *Union for Progressive Judaism*, http://www.upj.org.au, gesehen am 30. 04. 2018.

United Jewish Congregation of Hong Kong, *The United Jewish Congregation of Hong Kong*, http://www.ujc.org.hk, gesehen am 19. 11. 2015.
World Council of Conservative Synagogues, *Masorti Olami*, http://masortiolami.org/, gesehen am 1. 10. 2014.
World Union for Progressive Judaism, *World Union for Progressive Judaism*, http://wupj.org/, gesehen am 14. 05. 2016.
Zombietime, http://www.zombietime.com/mohammed_image_archive/jyllands-posten_cartoons/, gesehen am 14. 03. 2015.

7.3 Andere Quellen

George, *On Vacation in Jerusalem & Bethlehem, Wednesday August 7th, 2013 #2520, Day #23*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *On Vacation in Jerusalem and Hebron, Monday August 5th, 2013 #2518, Day #21*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *On Vacation in Jerusalem, Tel Aviv & Bnei Brak, Friday August 9th, 2013 #2522, Day #25*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *Resilient in Shanghai, China, Friday August 16th, 2013 #2529*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *Resilient in Shanghai, China, Friday June 7th, 2013 #2459*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *Resilient in Shanghai, China, Tuesday July 9th, 2013 #2491,* tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *Serendipity in Shanghai, China, Friday March 16th, 2012 #2011*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *Serendipity in Shanghai, China, Tuesday, May 22nd, 2012, #2078*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *Serendipity in Shanghai, Hong Kong and Singapore, Monday April 30th, 2012 #2056*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *The Point of Departure Shanghai, China, Monday October 10th, 2011 #1853*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
George, *The Point of Departure Shanghai, China, Sunday November 6th, 2011 #1880*, tägliches persönliches Blog, gesendet auf E-Mail.
Kehilat Shanghai, Mails zwischen Jun. 2013–Apr. 2018.
Liberaljews Shanghai, Mails zwischen Nov. 2011–Mai 2013.
McNulty, Yvonne, Mails zwischen Apr.–Juni 2014.
Pătru, Alina, Reisetagebuch, Einträge während der zwei Reisen in die VR China und Hong Kong, 20. 07.–07. 08. 2010, 21. 10.–21. 11. 2011.
Urbach, Noam, Mail vom 20. 06. 2012.

Personenregister

https://doi.org/10.1515/9783110604955-008